INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1991: pro Italia Lit. 40.000, extra Italiam U.S.$ 40.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel	U.S.	$ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000 «	«	$ 30.00
« LV-LVIII (1986-1989)	« 35.000 «	«	$ 30.00
« LIX (1990)	« 40.000 «	«	$ 38.00
Index Generalis:			
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 «	«	$ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000 «	«	$ 15.00
« XXXI-L (1962-1981)	« 30.000 «	«	$ 19.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LX

1991

SANCTUS IGNATIUS DE LOYOLA

1491–1991

ROMAE

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20


ARCHIVUM ROMANUM SOC. JESU
IHS



SAN IGNACIO DE LOYOLA

1491-1991

En el quinto centenario del nacimiento de San Ignacio, el Archivum Historicum Societatis Iesu *considera obligado presentar varios aspectos de la vida y obra del Fundador de la Compañía de Jesús bajo la nueva luz de algunas investigaciones históricas.*

Rogelio García Mateo se ocupa del mundo caballeresco en la vida de San Ignacio. En primer lugar se trata de la peculiaridad del País Vasco y de su relación étnica, cultural y socialpolítica con el Reino de Castilla. Se pone también de relieve el papel de los Parientes Mayores y su idiosincrasia, especialmente en lo referente a los Loyola. Después, se intenta investigar la formación cortesano-caballeresca y profesional que el joven Iñigo recibió en Castilla al servicio del Contador Mayor del Reino. Se precisa cómo tuvo formación para un oficio concreto, que se enmarca en la línea contable o administrativa propia de los cargos públicos. Por tanto, la imagen militarista con que tantas veces se presenta la juventud de San Ignacio queda corregida. Al fin se considera hasta qué punto los años de formación tuvieron influjo en la espiritualidad ignaciana. Se constata cómo el ideal caballeresco implicaba actitudes éticas, estéticas y religiosas. Lo más curioso es comprobar cómo en el caso de la «Orden de la Banda», a la cual pertenecían los Loyola, aparecen estos ideales caballerescos expresados incluso con un «más». Lo cual hace enseguida pensar en el «más» ignaciano.

La Orden de la Banda es una orden de caballería fundada por Alfonso XI en el año 1332. Para comprender el significado histórico de la Banda, Isabel García Díaz analiza la evolución de la caballería desde una perspectiva social y político-institucional. La tarea de Alfonso XI va encaminada a renovar la caballería aumentando el número de tropas en general y distinguiendo entre éstas a un cuerpo de elite formado por caballeros de linaje y adornados con las virtudes éticas tradicionales. En este sentido la Orden de la Banda supone el momento culminante de la caballería clásica, aplicada a la defensa de las leyes, el rey y la Iglesia. El trabajo incluye la transcripción y estudio del Libro de la Orden de la Banda, tomando como base uno de los textos más antiguos.

*«El fin desta Compañía es no solamente attender a la salvación y perfección de las ánimas proprias con la gracia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos» (*Exam. Gen. I, 2*).*

Este texto ha sido tradicionalmente interpretado en la Compañía en el sentido que el finis Societatis *es doble y abraza dos partes: la salvación y perfección de los miembros mismos y la salvación y perfección del prójimo. Un artículo, publicado en 1966 en nuestra revista propone una interpretación, que rechaza este fin doble de la Compañía e intenta demostrar que Ignacio pretendía un solo fin, es decir, el apostolado. El artículo prueba que esta interpretación está equivocada, afirma Michael C. McGuckian. Un análisis detallado de los documentos pontificios relacionados con la fundación de la Compañía y con las Constituciones, demuestra claramente que la interpretación tradicional del fin de la Compañía como fin doble, es la interpretación correcta. La vida religiosa en la Compañía se considera como una innovación con relación a formas anteriores, en el sentido que la orientación apostólica está completamente integrada en la concepción tradicional de la vida religiosa, pero no en el sentido de un cambio radical que consistiría en remplazar el tradicional fin doble con un fin único, el apostolado.*

Gabriel María Verd, basado sobre todo en fuentes de la Compañía, investiga el camino que llevó al cambio del nombre Iñigo por el de Ignacio. Iñigo es un nombre tradicionalmente hispánico, mientras Ignacio lo es latino. La conclusión del autor es que San Ignacio no intentó cambiarse de nombre. Lo que hizo fue adoptar para Francia y Italia un nombre que creía que era una simple variación del suyo, y que era más aceptable en el extranjero que la forma que se creía una variante de España.

Algunas ediciones del siglo XVII *de los Ejercicios Espirituales llevan incluida una serie de 26 grabados, más un retrato de San Ignacio. Mediante consideraciones históricas y estilisticas, Lydia Salviucci Insolera establece que esta serie podría haberse metido antes de 1609, año de la beatificación de Ignacio de Loyola. La presencia de imágenes dentro del texto de los Ejercicios Espirituales indica hasta qué punto la espiritualidad ignaciana estaba unida al uso de las imágenes. Captando el justo significado del algunos pasajes de los Ejercicios Espirituales, se comprende cómo la mayor parte de la actividad artística de entonces se filtraba precisamente a través de una interpretación y aplicación correcta del texto ignaciano. Respecto al estilo de los grabados, parece concluirse que la serie entera fue obra de un mismo autor, seguramente flamenco. Sobre esto, se ofrece la hipótesis, comprobada por continuas referencias iconográficas, que podría haber sido su autor el todavía joven P.P. Rubens, cuya actividad estuvo siempre muy vinculada a la Compañía de Jesús.*

Emmanuel André y Michel Hermans tratan de un pequeño retrato antiguo de Ignacio que regalaron a la provincia valona de Bélgica en 1980. En la primera parte del estudio, los autores establecen el papel que este impresionante retrato ocupa en la iconografía ignaciana de los siglos XVI *y* XVII*. En la segunda, se describe el camino que este hermoso retrato de Ignacio hizo en la Compañía de Jesús hasta su supresión. En efecto, en la parte posterior del cuadro existe una lista de más de diez jesuitas señalados como posesores, entre los que, sorprendentemente, hay varios hermanos coadjutores. Parece que ya en los primeros años después de la supresión, el cuadro estaba en posesión de la familia Van Battel; y la Compañía lo recibió como regalo de un sacerdote nonagenario, miembro de aquella familia.*

Al fin, Manuel Ruiz Jurado traza las líneas que unen los orígenes de la «tercera probación» de la Compañía de Jesús con la práctica actual. Ante todo, desde que los primeros compañeros se plantean el modo de probar y tipo de probaciones por donde habían de pasar los futuros miembros de la Compañía hasta su formación definitiva en las Constituciones. Se estudian los antecedentes posibles de la idea y del modo de formularla como schola affectus. *Se ocupa de cómo se desarrollan los gérmenes dejados por San Ignacio en las Constituciones a lo largo de la historia de los diversos generalatos hasta llegar a cuajar en la institución que sirvió de norma operativa en la Compañía durante varios siglos.*

Confiamos en que estos estudios contribuyan a un mayor conocimiento de la personalidad de San Ignacio, de las Constituciones y de los Ejercicios Espirituales, así como de otros aspectos de la Compañía de Jesús.

EL MUNDO CABALLERESCO EN LA VIDA DE IGNACIO DE LOYOLA

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J. – München-Roma.

1. *La tradición familiar. Los vascos y Castilla*

El pueblo de origen de Iñigo López de Loyola, difícil de clasificar en sus raíces primitivas entre los restantes pueblos de Europa, ha sido objeto de consideración por parte de lingüistas, historiadores y antropólogos, llegando en no pocos casos a aventurar afirmaciones hiperbólicas. Baste, como ejemplo, aducir la opinión de un escritor del siglo XVII, Antonio Navarro Larreategui, para quien la lengua vasca es una de las setenta y dos que produjeron la confusión de la torre de Babel[1]. Fue con Wilhelm von Humboldt cuando la cuestión vasca comenzó a tratarse con seriedad científica. Para el gran etnógrafo, los vascos son los únicos y más legítimos descendientes de los primitivos pobladores de la península ibérica[2].

Contra los que basándose en lo enigmático de los origenes vascos – enigma que, por otra parte, no es mucho menor en el caso de otros pueblos, por ejemplo, los indogermanos – han construído románticas teorías de claros acentos racistas sobre la peculiaridad y homogeniedad de la raza vasca, se encuentra la opinión del conocido etnólogo Julio Caro Baroja cuando afirma que en el país vasco,

> «en espacio de pocos kilómetros, nos encontramos con que existen seres humanos con personalidades variadísimas, desde los puntos de vista cultural y social. Sólo un error de perspectiva histórica puede hacer pensar que esto es una revolución ocurrida en nuestros días y que en tiempos de nuestros abuelos los vascos andaban poco menos que con taparrabos ... la Historia Vasca, desde cierto período de la Edad Media hasta hoy, no ofrece ninguna 'anormalidad' si se la compara con otros pueblos y áreas de la Europa occidental, como tal Historia. Cuando las guerras de linajes se dan en Italia, Francia, Escocia, etc, se dan también entre los vascos; cuando las ciudades comienzan a tener un significado esencial y económico de muchos países, el hecho tiene sus ejemplos en el país ... Y sin embargo el vasco sigue ahí con su lengua, con sus peculiaridades de carácter, con sus enigmáticas sorpresas»[3].

Es decir, sólo si se tiene en cuenta esta doble fidelidad – a la herencia milenaria de una identidad propia y a la participación en la historia según los procesos y los cambio que ella comporta – es cuando se estará en condiciones de captar objetivamente la realidad del pueblo vasco. Ella nos interesa para conocer mejor la personalidad y la obra de San Ignacio de Loyola.

---

[1] A. NAVARRO LARREÁTEGUI, *Epitome de los Señores de Vizcaya* (Turin 1620) 1.
[2] W. V. HUMBOLDT, *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittels der vaskischen Sprache* (Berlin 1821).
[3] J. CARO BAROJA, *Vasconia (De Historia y Etnología)* (Madrid 1957) 12-3.

El territorio vasco es conocido con diversos nombres, País Vasco, Euskaleria, Vasconia, Provincias Vascongadas, Euskadi. El nombre que los vascos se dieron en un principio fue el de *euzkeldum:* el que posee la lengua euskera. La familia vasca se halla caracterizada por tres elementos fundamentales: solar, apellido y escudo de armas. La casa solar es la «casa troncal», la casa del linaje, que no siempre estaba formada por un castillo rodeado de fosos y coronado de almenas, sino por un caserío cercado de heredades, con prados, montes y aguas propias. En el caso de la Casa-torre, tal y como era la de los Loyola, a lo rural se uno lo defensivo; su estructura pone bien de manifiesto la fisonomía de sus propietarios, mitad labradores, mitad gente dispuesta a defender con las armas los intereses de famlia, como las cruentas luchas de banderizos, o a participar en la guerras y conquistas de la Corona de Castilla[4].

La unión política del País Vasco con la Corona de Castilla y luego con el Estado Español, hasta la ley del 39 de octubre de 1839, fue de tipo personal en cuanto que la persona del rey era el vínculo de esta unión, que además era voluntaria y libre; se extinguía con la muerte del monarca y se renovaba al advenimiento de un nuevo soberano. Las Juntas Generales vascas nunca abandonaron su derecho de poder nombrar nuevo rey o señor. Además, mientras éste no jurase los Fueros vascos no era considerado como su rey o señor, aunque la costumbre fue que los vascos nombrasen señores suyos a los reyes de la corona de Castilla y luego de España.

Esta relación tan poco vinculante política y jurídicamente contrasta, sin embargo, con el fuerte lazo étnico, social, cultural y lingüístico que uno, al País Vasco con el Reino de Castilla. El nombre «Castilla» aparece por primera vez hacia el 800. Según la Crónica de Alfonso III, Castilla era en un principio la antigua Vardulia, una región poblada por los várdulos, pueblo que junto con los autrigones, caristios y vascones, constituían el conjunto de los pueblos vascos[5]. Cuando los historiadores árabes describen acciones bélicas en estos territorios, nombran juntas a Alava y Castilla y a sus condes. Los castellanos rechazaban el centralismo de los reyes astur-leoneses. Hacia el 931, el primer conde de Castilla, Fernán González, consigue reunir en su persona los condados de Burgos, Castilla, Santillana, Cerezo, Lantarón y Alava, constituyendo el Gran Condado de Castilla.

Encerrados entre los reinos de León y Navarra, los condes castellanos buscaron su expansión por tierras limítrofes, en posesión de los musulmanes; pero pronto sus deseos de expansión los llevaron a penetrar las fronteras de los vecinos reinos cristianos. El último de los condes castellanos, el Infante García, fue asesinado en León en 1029. El rey de Navarra Sancho el Mayor, como esposo de la hermana del conde García, tomó posesión del condado castellano y lo unió a Navarra. Cuando parecía que iba a perder su protagonismo, el mismo Sancho el Mayor lo erigió en reino, cediéndolo a su segundo

---

[4] J. CARO BAROJA, *Los vascos* (Madrid [2]1958) 115-17 149-51.
[5] *Chrónica de Alfonso III.* Ed. Z. GARCÍA VILLADA (Madrid 1918) 69.

hijo Fernando, en el 1032. Por tanto, el carácter cántabro-vasco de la antigua Vardulia, o sea, de la Castilla prerromanizada, que por otra parte, también conservó su independencia frente a visigodos y musulmanes, se veía ahora reforzado por una linea monárquica de origen vasco-navarro[6].

A medida que avanzó la conquista hacia el sur comenzó a producirse una repoblación de las tierras conquistadas que tenía como contingente importante a los pobladores de origen vasco[7]. Por Reinosa y el Puerto del Escudo descendieron los cántabros; por Orduña y Miranda los vascos; y en Mena y Sosa se juntaron unos y otros. Por consiguiente no es de extrañar que la lengua vasca se hablase en el siglo x en buena parte de Castilla, llegando su extensión hasta la ciudad de Burgos, y que a fines de la Edad Media, todavía hablasen el vascuence muchos habitantes de la Rioja; lo cual explica, a su vez, que en las *Glosas Emilianenses,* escritas en el siglo x en el monasterio riojano de San Millán de la Cogolla, al lado de párrafos en romance castellano figuren frases en vascuence. El riojano Gonzalo de Berceo, primer poeta conocido que escribió en castellano, fue un bilingüe éuscaro-castellano. El castellano, por tanto, es decir, la lengua conocida internacionalmente como el idioma español, está caracterizada por la impronta del vasco; podría decirse que en sus orígenes es en gran medida romance latino hablado por cántabro-vascos[8].

El reino vasco-castellano surge en la historia con caracteres diversos a los deseos unitarios del reino romanovisogodo astur-leonés y a la estructura feudal de Navarra. Originalmente Castilla presenta la igualdad de cántabros y vascos, manifestada en la comunidad de bosques, pastos, minas y aguas y en la federación de pequeñas regiones autónomas. Si en principio el condado y primitivo reino vasco-castellano sólo contaba con la alianza de territorios de Alava y Castilla, pronto contará también con la adhesión de Vizcaya (1150) y Guipúzcoa (1200). Es en esta última donde se encuentra enraizada la estirpe de los Loyola.

La ausencia de noticias históricas hasta el siglo XI hace suponer que hasta entonces el territorio guipuzcoano participó de los eventos políticos de su vecina y hermana Alava. En tiempo de los romanos no parece que esta parte del territorio várdulo fuese conquistada. Por otra parte, la entrada de los vascones procedentes de Navarra interrumpió la difusión de la romanización. También hay acuerdo en afirmar que no hubo penetración musulmana, salvo ligeras incursiones. Guipúzcoa debió de disponer de señores y jefes militares de manera similar a Alava y Castilla.

Muerto el rey Sancho el Mayor de Navarra en 1035, que también llegó a poseer el reino astur-leonés y los condados de Castilla y Aragón, se produce la repartición de este gran reino entre sus hijos. Guipúzcoa, al igual que Ala-

---

[6] A. UBIETO ARTETA, *Sancho Garcés el Mayor* en *Diccionário de historia de España* III (Madrid ²1969) 577-78.

[7] C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Vascos y navarros en su primera historia* (Madrid 1974) 205-8.

[8] R. LAPESA, *Historia de la lengua española* (Madrid ²1950) 20-2.

va y Vizcaya, no se enexiona al condado de Castilla, que se convierte en reino, sino que queda en un estado inestable bajo la dependencia de Pamplona hasta la muerte del rey Sancho el de Peñalén (1076). Los guipuzcoanos, así como los alaveses y los vizcainos, reconocieron entonces al soberano del reino castellano Alfonso VI. Pero la unión definitiva «para siempre», como se expresó entonces, y que durará unos siete siglos, tuvo lugar el año 1200, durante la guerra entre Alfonso VIII de Castilla y León y Sancho el Fuerte de Navarra. Aprovechando la ausencia del monarca navarro, que había partido a buscar ayuda de parte de los musulmanes, se presentaron los guipuzcoanos a Alfonso VIII ofreciéndole ponerse bajo su protección, pero siempre conservando sus «fueros, buenos usos, costumbres y libertades». Prueba de la armonía y de la plena aceptación en que se realizó el convenio es el símbolo del rey, sentado en el trono con corona, cetro, manto y espada, que desde entonces ostenta el escudo de Guipúzcoa[9].

La separación de Navarra trajo consigo una serie de discordias y escaramuzas entre guipuzcoanos y navarros, a quienes afectaba seriamente esta separación, por la cual no sólo quedaban reducidos a un pequeño reino, sino que perdían una salida al mar. Uno de los episodios más notables es el que ha pasado a la historia con el nombre de la batalla de Beotíbar, suceso ocurrido en la frontera guipuzcoano-navarra en 1321. Los guipuzcoanos atacaron el castillo de Gorriti, plaza fuerte del merino de la región. Navarra estaba ya gobernada, desde 1234, por dinastías francesas, a la sazón Carlos, llamado el Calvo, era rey en Navarra. Gorriti era la base de operaciones de los navarros contra los guipuzcoanos. En pocas horas cayó la fortaleza en poder guipuzcoano. Salieron nuevas huestes de navarros en persecución de los guipuzcoanos, incendiaron el pueblo de Berástegui y continuaron su marcha hacia Tolosa, pero en el valle de Beotíbar fueron derrotados por los guipuzcoano el 19 de septiembre de 1321. Los historiadores guipuzcoanos han glosado profusamente este suceso, elevando el número de navarros a 70.000 y reduciendo el de guipuzcoanos a 800, mandados por Gil López de Oñaz.

En recuerdo de la victoria de Beotíbar se ejecutaba anualmente, el día de San Juan, un baile, llamado el «bordon dantza». Según los relatos que tratan de Beotíbar, los guipuzcoanos no luchaban solamente contra los navarros, sino contra los franceses[10]. Beotíbar tuvo un significado especial para la 1ª estirpe de los Oñaz y Loyola. En el *Memorial* de Francisco Pérez de Yarza, de 1573, refiriéndose a la casa de Loyola, se hace constancia explícita de Beotíbar como un gran suceso de la tradición familiar de los Loyola, subrayando su protagonismo:

«Este Juan Juane Pérez y su hermano Gil de Oñaz fueron los caudillos de la gente de Guipúzcoa al tiempo del vencimiento de la vatalla de Veotivar, año de mil y tre-

[9] J. DEL BURGO, *Historia de Navarra* (Madrid 1978) 413-515.
[10] P. DE LETURIA, *Loyola y Castilla*. En L. FERNÁNDEZ (Ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-formación-espiritualidad* (Valladolid 1989) 12.

cientos y veinte y uno, que con ochocientos hombres devastaron sesenta mil hombres navarros y franceses, e a su capitán D. Ponce de Morentari y vizconde de Güián e governador de Navarra y prendieron a muchos caballeros de los contrarios, e huvieron gran despojo de vestias e armas en cantidad de más de cien mill libras»[11].

Pedro de Leturia, al valorar el significado de la batalla de Beotíbar, pone de relieve

«que es el remache definitivo de Guipúzcoa en su política hacia el Rey de Castilla. De aquí la huella profunda que ese nombre grabó en cantares y romances ... Beotíbar es la consagración heráldica de los Oñaz y Loyola. Los paladines de la jornada fueron ciertamente Gil López de Oñaz y Juan Pérez de Loyola con sus cinco hermanos»[12].

Para premiar la hazaña de Beotíbar el rey Alfonso XI de Castilla y León concedió a los Loyola esta condecoración al fundar la Orden de la Banda diez años después. Así, continúa Pérez de Yarza,

«por la cual hazaña al dicho Juan Juane Pérez e Gil López su hermano e a otros cinco hermanos suyos, que todos eran siete hijos de Juane Pérez de Loyola, señor de Loyola, a todos siete les dió el rey D. Alonso el onceno ... las siete vandas que la casa de Oñaz tiene por armas, campo dorado y las vandas coloradas»[13].

Será Martín García de Oñaz, hermano de Ignazio y heredero del señorío de Loyola, quien rubrique en su testamento la gran importancia que tuvo la orden de la Banda para la estirpe de los Loyola al quedar incorporada en el escudo de armas de los Oñaz y Loyola:

«E cualquier que este mi mayorazgo heredare sea tenido de se llamar al mi apellido y abolengo de Oynaz e traer e traya mis armas e insignias della ... Las cuales dichas armas de la dicha mi casa e abolengo de Oynaz son siete bandas coloradas en campo dorado; y los de la casa de Loyola unos llares negros y dos lobos pardos con una caldera colgada de los dichos llares ...»[14].

El primer señor de la casa es Lope de Oñaz. Su nieto se unió en matrimonio, hacia el 1260, con Inés de Loyola; desde entonces ambas familias unieron sus nombres y sus blasones[15].

El hecho de que el linaje de los Loyola se encuentre tan vinculado a la orden de los caballeros de la Banda es un dato que se debe tener en cuenta a la hora de precisar la idiosincrasia y el ambiente ideológico-cultural que presidía la tradición familiar en que nació y se educó el fundador de la Compañía de Jesús. En el artículo siguiente, Isabel García Díaz estudia los orígenes y desarrollo histórico de esta importante orden de caballería poco conocida,

---

[11] MHSI *Fontes doc.* 737.
[12] P. de Leturia 12.
[13] *Fontes doc.* 737.
[14] Ibid. 469-70.
[15] H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg 1964) 15.

que estuvo en vigencia hasta que Carlos V introdujo la del Toisón de Oro. La lectura de este artículo convencerá de la gran tradición caballeresca que esta Orden significaba. Para Maurice Keen, uno de los mejores concedores del mundo caballeresco, la Orden de la Banda es una de las más antiguas de las órdenes seglares de caballería, gozó de gran prestigio y pudo haber impulsado a Eduardo III de Inglaterra a fundar la de la Jarretera, una de las máximas condecoraciones que concede hasta hoy la corona inglesa[16]. En qué medida podemos constatar si el espíritu de la Banda influyó en la personalidad del joven Iñigo se tratará después[17]. Ahora, siguiendo con la tradición familiar, hay que resaltar que los Loyola pertenecían al estamento guipuzcoano de los *Parientes Mayores.*

De modo similar a Navarra, que se vio dividida entre los bandos agramontés y beamontés, también Guipúzcoa sufrió durante varios siglos la división entre oñacinos y gamboínos. Los dos linajes comenzaron a tomar importancia durante el siglo XIII, de modo que toda familia que quería gozar de algun prestigio tenía que optar por uno de los dos bandos, que se envidiaban mutuamente y procuraban superar el uno al otro. No es fácil definir plenamente la condición y el modo de ser de estos antiguos linajes. Para Pablo de Gorosábel, uno de los primeros historiadores guipuzcoanos, se llamó Parientes Mayores a

«ciertos caballeros de la provincia, propietarios de extensas propiedades territoriales, o, como si dijéramos, los ricos-hombres de la misma. No faltan, sin embargo, quienes digan que la expresada denominación les vino de la circunstancia de ser ellos los progenitores de las primeras familias pobladoras del país y como tales los fundadores y mayorales del mismo. Esta es sin duda la razón por la que ha quedado a ciertas familias de la provincia el concepto vulgar o denominación de que son de *sangre azul*»[18].

Los parientes mayores eran sin duda el más alto estamento de la nobleza de la región, aunque distaba mucho de poder homologarse con la nobleza castellana de entonces; una de sus aspiraciones era precisamente conseguir esta meta. Esto se constata fácilmente en la misma tradición de la estirpe de los Loyola, como veremos después. Los parientes mayores disfrutaban de una serie de privilegios reconocidos desde antiguo, poseían mayor proporción de bienes que el resto de los habitantes, sus casas eran casas-torres fortificadas que se conocían con el nombre de Jaureguía (mansión del señor). El pariente mayor daba permiso a los demás para que usaran las armas y los escudos del linaje; era también cabeza de patronatos familiares sobre ermitas, iglesias, etc. En casos de conflicto armado, a la llamada del pariente mayor,

[16] M. KEEN, *La caballería* (Barcelona 1986) 237.
[17] Cf. después p. 24-7.
[18] P. DE GOROSÁBEL, *Noticia de la cosas memorables de Guipúzcoa* (Tolosa 1899) I 279-80. Según el mismo Gorosábel, correspondían al bando oñacino los solares de Lazcano, Amezqueta, Loyola, Ozaeta, Lizaur, Gaviria, Arriarón, Yarza, Berástegui, Murquía, Alcega, Aguirre, Ceráin y Ugarte. Eran del bando gamboíno Olaso, Balda, Zarauz, Iraeta, Zumaega, Jaolaza, Cegama, San Millán y Achega. Ambos bandos reunían un total de veinticuatro casas. (Cfr. 280).

todos los miembros del linaje se ponían a su disposición. El linaje era, pues, como el centro que unía y asociaba a individuos y familias. Varios linajes de la misma estirpe agrupados formaban el «bando»[19]. J. Caro Baroja hace a este respecto la siguiente reflexión:

«En una sociedad como la existente en las Provincias Vascongadas durante la Edad Media, en la que la solidaridad agnática estaba muy desarrollada y en que el orgullo del linaje, de familia, era inmenso, se explica que el choque, la discusión, la riña de los hombres de linajes distintos, pero igualmente orgullosos, pudiera traer, como de hecho traía, la formación de grupos de parientes solidarios hostiles entre sí, es decír los bandos por antonomasia»[20].

Esto, como ya apuntó el mismo Caro Baroja no era simplemente un fenómeno vasco, sino que se daba, bajo diversos aspectos, en distintos lugares de Europa. El enfrentamiento entre oñacinos y gamboínos es, por tanto, asimilable a las luchas entre los diversos sectores de la nobleza castellana durante los siglos XIV y XV, es decir, una expresión de las contradicciones internas de la clase dominante guipuzcoana y vasca en los siglos finales de la Edad Media, una lucha entre la clase tradicionalmente dominante, que eran los parientes mayores, y las gentes del campesinado y de las ciudades, representados por las Hermandades, que surgieron en las villas contra los desmanes de la nobleza[21]. Estas luchas llegaron a su mayor crudeza durante el siglo XV. Fueron tan graves en Guipúzcoa que la Junta General de Guetaria dictó, ya en 1397, severas medidas contra quien tomara parte en estas luchas. Los parientes mayores siguieron desafiando públicamente las villas, hasta el punto que el rey Enrique IV de Castilla, a la sazón el señor protector de estas tierras, tuvo que acudir en 1457 en ayuda de las villas; emprendió una dura campaña contra los parientes mayores y los relegó a las zonas fronterizas para luchar contra los musulmanes en Granada. Uno de los desterrados fue Juan Pérez de Loyola, abuelo de Ignacio; pero antes de los cuatro años ya pudo regresar a su tierra y comenzar la recostrucción de la casa-torre, que había sido destruída hasta la primera planta por orden del rey.

Pese a estos castigos no parece que los Loyola hubiesen perdido su lealtad a la Corona castellana. El lazo jurídico que los unía con el monarca era el vasallaje. Las *Siete Partidas*, código fundamental en Castilla, define el vasallaje como «un gran deudo, e muy fuerte, que han aquellos que son vasallos con sus Señores. e otrosí los Señores con ellos»[22]. Se trata, pues, de un compromiso recíproco, conmutativo y, por tanto, distinto del que vincula al esclavo con el señor. Surge incluso una especie de parentesco moral o una fraternidad espiritual entre señor y vasallo, como expresan los cantares de gesta.

---

[19] I. AROCENA, *Oñacinos y Gamboínos. Introducción al estudio de la guerra de los bandos* (Pamplona 1959).

[20] J. CARO BAROJA, *Vasconia* 30.

[21] J. VALDEÓN BARUQUE, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV* 9 (Madrid 1979) 200-2.

[22] *Partida* IV título XXV (introducción).

Pero también puede reducirse a una simple garantía contra posibles agresiones. Varía según las regiones y las épocas[23]. En el caso de vasallaje real, que era el de los Loyola, se realizaban de forma más cumplida los deberes de súbdito: comparecer en la defensa de los intereses reales con mayor dedicación, poniendo incluso en peligro la vida, como subrayan los Reyes Católicos al referirse a los servicios del padre de San Ignacio:

« ... nos, los sobredichos rey don Fernando y reyna dona Ysabel, por facer bien e merced a vos el dicho Beltrán Yañes de Loyola, nuestro vasallo, los muchos buenos e leales servicios que vos nos fecistes en el cerco que tovimos sobre la cibdad de Toro, al que el Portogal la tenía ocupada, e asy mesmo en el cerco del castillo de Burgos e en defensa de la villa de Fuenterrabia, al mismo tiempo que los franceses la tovieron cercada, donde estovistes mucho tiempo con vuestra persona e vuestros parientes cerrados a vuestra costa e missión, poniendo muchas veces vuestra persona a peligro e aventura, e por otros servicios que nos avéys fecho e esperamos que nos faredes, tovímoslo por bien, e por la presente vos confirmamos e aprobamos los dichos privilegios ...»[24].

De acuerdo con esta relación vasallática, habla el heredero de los Loyola D. Martín García. hermano de Ignacio, en la «carta de poder y procuración» en favor de su padre, de «nuestros señores» refiriéndose a los reyes Fernando e Isabel[25]. El vasallaje real llevaba al súbdito a apoyar con todo su empeño al soberano en la paz como en la guerra. El señalare con proezas de grandes hazañas constituía una de las cualidades más altas del buen vasallo[26]. De ello dan testimonio la vida de algunos de sus hermanos. El mayor, Juan, muere en las campañas de Nápoles, defendiendo los intereses de las coronas de Castilla y Aragón; Hernando parte para el Nuevo Mundo, recientemente descubierto; Martín interviene en 1512 en la batalla de Bealte, en la que tercios guipuzcoanos de 3,500 hombres fueron a auxiliar a los ejércitos castellanos que luchaban contra navarros y franceses[27]. No cabe duda que es en esta tradición familiar, que se inicia y se sella en Beotíbar, donde hay que situar la intervención de Iñigo, en 1521, en la defensa de la plaza de Pamplona contra el ejército franco-navarro. Su hazaña, de no haber fracasado, le hubiese comportado la fama, el honor y la honra que buscaba, es decir, un ascenso social en las clases altas de la nobleza. Los servicios y las hazañas extraordinarias de los vasallos, y sobre todo las acciones heroicas, se veían es-

---

[23] Haciendo una breve retrospectiva histórica encontramos cómo a principios del siglo VIII ya eran numerosos los hombres libres que sin perder esta condición se vinculaban a un protector, a un «señor», hecho que se rubricaba según el acto de homenaje; el vasallo de rodillas pone sus manos juntas entre las del señor convirtiendose así en su «hombre». A continuación se pronunciaba un solemne juramento de fidelidad. El vínculo que así se establecía no mermaba la libertad del vasallo. L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Historia de España. De los orígenes a la baja Edad Media* (Madrid 1963) I 32-3.

[24] Fontes doc. 126.

[25] Ibid. 157.

[26] L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de historia de la instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media* (Madrid ²1970) 368-70 384-85.

[27] P. DE LETURIA 15.

pléndidamente recompensadas por sus señores. La hazaña de señalarse, el honor y la recompensa que llevaba consigo, informaban el espíritu de la orden de la Banda de modo particular[28].

2. *Formación cortesano-caballeresca y profesional. Armas y letras*

No sólo por la tradición familiar, sino también por ser guipuzcoano, Iñigo se educa según las ideas y los valores de la cultura caballeresca de su tiempo. Refiriéndose a la hidalguía natural de que gozaban los guipuzcoanos, dice Gorosabel:

«Según las leyes generales del reino, hidalguía de sangre es la nobleza que viene por linaje, o sea, por una larga sucesión de familia. En este caso se hallan los guipuzcoanos, como procedentes de los primeros pobladores del territorio español, y de este país en particular; por lo que todos los originarios de esta provincia, o sea, depentientes de las casas solares de la misma, gozan de esta honorífica. Consta esta verdad de las fundaciones de las villas, en cuyas cartas-pueblas aparece que la mayor parte de los habitantes del país tenía el concepto de hijos-dalgos. Que los naturales de esta provincia tienen generalmente tan honrosa prerrogativa se reconoce también explícitamente por el capítulo o ley 38 del cuaderno de las ordenanza de la hermandad del año 1397. Allí se ve que para fundar la necesidad que había de castigar por nuevas presunciones, alega la circunstancia de que no se podía dar tormento en esta provincia 'porque en la dicha tierra comunmente todos son hijos-dalgo'. La misma declaración se hace en el capítulo 36 de las ordenanzas de la hermandad reformadas el año 1463. Además. esta calidad de los guipuzcoanos se halla declarada y ejecutoriada solemnemente en virtud de sentencia dictada por el rey D. Felipe III, a consulta del consejo, en Madrid á 3 de Febrero de 1608 ...»[29].

Este ambiente general de hidalguía y de cultura caballeresca se concretiza en la educación de Iñigo no sólo por la tradición familiar, sino en particular por el hecho de haber sido educado, al morir su madre al poco de su nacimiento, por su cuñada Magdalena de Araoz, esposa de Martín García que había sido dama de la corte de Isabel la Católica. Toda esta orientación caballeresca, que él llevaba en sí desde su casa y su tierra vasca, se verá notablemente incrementada con el traslado del joven Iñigo. de catorce o quince años, a la casa de Don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino de Castilla, que residía principalmente en Arévalo, donde era «tenente»[30].

A Iñigo lo mandan a Castilla, cerca de la corte, para que se cree un porvenir, a ser posible, brillante. Era costumbre general que los señores mandasen a sus hijos a la corte o a la casa de algún noble cortesano importante para que allí se educase según los modos y costumbres de la nobleza. De este modo el joven adquiría los comportamientos propios de la corte: decoro, dignidad, distancia, modestia; aprendía la equitación, el manejo de la espada, los tor-

---

[28] I. GARCÍA DÍAZ, *La Orden de la Banda*. Véase después p. 53-4.

[29] P. DE GOROSÁBEL 288-89.

[30] L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *El hogar donde Iñigo de Loyola se hizo hombre. 1506-1517* AHSI 49 (1980) 21-94.

neos, etc. En estos ejercicios y juegos de destreza desempeñaba un importante papel la *dama*, que solía presenciarlos. El nombre del más valiente pasaba de boca en boca y el vencer era el deseo y el objetivo que estos juegos fomentaban. Al final de su formación, con aproximadamente veitiún años, el paje era armado caballero en una ceremonia religiosa[31]. Aunque Iñigo no fuera armado caballero formalmente, el hecho de su vela de armas ante la Virgen de Monserrat muestra, como veremos a continuación, que los ideales y los usos caballerescos eran elementos básicos de su mundo cultural. Ser caballero y noble suponía de por sí un reconocimiento público de virtud.

Ya en la legislación de Alfonso IX († 1230) y de Juan II de Castilla y León (1406-14) sobre los hidalgos se constata que hidalgo, etimológicamente hijo de algo, quiere decir «hijo de bien» y que la hidalguía contiene en sí lealtad y nobleza. Los manuales *Espejos de Príncipes* y *Doctrinales de caballeros* pretendían inculcar en los jóvenes de la nobleza, especialmente en el heredero de la corona, cualidades, talentos, virtudes, conocimientos, que hicieran de él la persona idónea para el gobierno. Religiosidad, constancia, moderación, liberalidad, ejemplaridad, justicia, protección de desvalidos y pobres, eran algunas de las cualidades más importantes que debía encarnar un verdadero caballero que buscase el honor, la fama o la honra según los cánones de la caballería.

Las *Siete Partidas* eran el código del caballero castellano. En particular, la Partida Segunda era de común conocimiento entre los caballeros. No obstante, la caballería tuvo un proceso de evolución y de cambios desde el siglo IX hasta el XVI que no debe pasarse por alto a la hora de precisar su verdadero sentido. En la exposición que hace I. García Díaz[32], destaca cómo en Castilla, a finales del siglo XV, este estamento social acentuaba su enfoque social más que el guerrero. Los ideales del Humanismo y del Renacimiento, que comenzaban a sentirse con intensidad creciente, habían despertado la afición por las letras. De este modo, surge un tipo de hidalgo cortesano, que está entrenado para las armas, pero que dispone de una formación culta. El ideal caballeresco se convierte en un arquetipo literario, una figura estética, más que una forma de vida, pero suficientemente atractiva para trascender a épocas posteriores y alrededor de la cual va a surgir una cultura, un modo de ser y de comportarse, hasta el punto de poder encontrarlo tanto en Calderón y Lope como en Shakespeare y Molière e incluso en el *caballero* y en el *gentleman* modernos.

A la pervivencia y difusión de la idiosincrasia caballeresca contribuyeron considerablemente las novelas de caballerías. En particular los *Cuatro libros de Amadís de Gaula*, que el joven Iñigo con tanto entusiasmo leía, escritos por Garci Ordóñez de Montalvo (Zaragoza 1508), alcanzaron una sorprendente popularidad. La obra fue considerada enseguida como «un ma-

---

31 I. GARCÍA DÍAZ, véase después p. 48-50.
32 Cfr. Ibid. 31-8.

nual de caballería y cortesía, y creó una moda literaria que dominó la imaginación española durante todo un siglo, sobre todo en la primera mitad»[33].

La expansión de la novela de caballería sincronizó con el momento histórico que entonces se vivía en los reinos hispánicos, especialmente en Castilla. La unión de las coronas de Castilla y Aragón por el enlace matrimonial de Isabel y Fernando, la conquista de Granada (enero de 1492), el descubrimiento de América (octubre de 1492), las campañas de Nápoles (1497), todo ello despertó, junto al sentido providencial de considerarse un pueblo especialmente designado por Dios, un sentimiento y unos deseos de grandeza y heroísmo, encontrando en las novelas de caballerías una expresión literaria que a la vez que los sublimaba los impulsaba. «Yo – confiesa un veneciano –, que antes que fuese a España y que viese Sevilla reputaba la mayor parte de aquellas narraciones por fábulas, ahora las tengo por tanta verdad ...»[34]. No es, pues, demasiado exagerado afirmar que en los últimos años del siglo xv y primeros del xvi, en no pocos aspectos de la vida castellana, la novela caballeresca y la realidad histórica se identificaba o al menos se confundían. Así Hernando del Pulgar podía escribir en su *Claros varones de Castilla*, redactado en 1486, cómo los caballeros castellanos eran conocidos por sus proezas incluso en el extranjero:

> «Yo por cierto no vi en mis tiempos ni leí que en los pasados viniesen tantos Caballeros de otros Reynos o tierras estrañas a estos nuestros Reynos de Castilla e de León, por facer armas a todo trance, como vi que fueron Caballeros de Castilla a las buscar por otras partes de la Christiandad ... e por ellas ganaron honra para sí, e fama de valientes y esforzados Caballeros para los Fijosdalgo de Castilla»[35].

Es en este contexto donde a todas luces se circunscriben las frases con que Ignacio, en la Autobiografía, hace alusión a sus ideales de juventud: «Hasta los 26 años de edad, fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»[36]. Fueron precisamente, entre otros, los excesos de proezas y de ostentación a que condujeron las novelas de caballerías lo que provocó el criticarlos como libros perniciosos, según veremos después.

De lo expuesto podemos comprobar que la formación del joven Iñigo dista mucho de identificarse con una formación castrense, tal y como hoy se entiende. Las «armas» significaban entonces muchísimo más que una técnica defensiva y algo muy distinto del espíritu militarista de la primera mitad del siglo xx, aunque, desgraciadamente, las interpretaciones militaristas de la persona de Ignacio durante esta época fueron bastante numerosas y persis-

---

[33] H. THOMAS, *Las novelas de caballerías españolas y portuguesas* (Madrid 1952) 51. Según el mismo H. Thomas, de la primera edición del *Amadís* (1508) sólo existe un ejemplar, que se conserva en el Museo Británico. Pero hay que tener en cuenta – sigue diciendo Thomas – que entre el 1508 y el 1587 se llegaron a imprimir alrededor de treinta ediciones. (51 nota 34).

[34] J. GARCÍA DE MARCADAL, *Viaje de extranjeros por España y Portugal* (Madrid 1952) 1234.

[35] Citado según THOMAS 27 nota 46.

[36] MHSI *Fontes narr.* I 364.

tentes[37]. Iñigo no fue capitán de los ejércitos imperiales de Carlos V, aunque es posible que aspirase a serlo. A este respecto dice F. Idoate que, examinando los documentos de la fortaleza de Pamplona referentes a los gastos de sus defensores del 1521, «por ninguna parte se halla el nombre del fundador de la Compañía de Jesús, lo que parece indicar, que no recibía gages como oficial real ni tenía desde luego capitanía a sus órdenes»[38]. Por otra parte, la denominación de «gentilhombre» que Leturia le adjudica siguiendo a los primeros Compañeros resulta bastante imprecisa. Se utiliza como sinónimo de «caballero» unas veces, otras aparece como título de la nobleza baja e incluso de la tropa. F. Idoate sigue observando que en una provisión del virrey de 1523 se ordena pagar a los *gentiles-hombre* y otras personas que lo tuviesen el acostamiento de un año; estos y otros ejemplos le inducen a suponer que se trataba de miembros de su escolta o de su servidumbre personal[39].

A la hora de concretar qué tipo de formación profesional tuvo Iñigo, encontramos una primera indicación en la Autobiografía cuando, refiriéndose a sí mismo, dice que era «muy buen escribano». Esto y el modo como cuenta que redactaba sus primeras experiencias espirituales escribiendo un libro de casi «300 hojas, todas escritas de cuarto ... las palabras de Cristo en tinta colorada, las de Nuestra Señora, de tinta azul ...»[40] denotan un modo de escribir que tiene que ver con un orden administrativo. Al servicio de un alto burócrata de la administración del Reino, como era D. Juan Velázquez de Cuéllar, era esto lo más inmediato que podía aprender el joven Iñigo. En no pocos aspectos, el modo ordenado de proceder, la pericia en materia de finanzas, la actividad organizativa, el modo de escribir cartas e «instrucciones» del General Ignacio de Loyola recuerda la que es propia de un hombre de alta administración y gobierno de su tiempo, como es el caso del Contador Mayor del Reino de Castilla y Consejero del mismo[41].

Que se combinasen las «armas» con las «letras» es, por otra parte, algo muy común de la época, como ya hemos indicado. Tal vez el ejemplo más sobresaliente sea la figura del Cardenal Cisneros, que Iñigo debió de conocer muy de cerca por el trato que el Cardenal tenía con Velázquez de Cuéllar; pues bien, el célebre franciscano arzobispo de Toledo y dos veces regente de Castilla, al mismo tiempo que fundaba la universidad de Alcalá y la dotaba de estudios humanísticos, dirigía una expedición contra los musulmanes en el norte de Africa con gran éxito. Y él fue quien intentó crear un ejército permanente en el breve período de su segunda regencia, 1516, un año antes de que Iñigo dejase las tierras castellanas. O sea que, visto históricamente, la tan difundida imagen de la formación castrense de Iñigo es un tópico que hay que

[37] E. ASCUNCE, *Iñigo de Loyola, Capitán español* (Madrid 1939).
[38] F. IDOATE, *Las fortificaciones de Pamplona a partir de la conquista de Navarra* (Pamplona 1954) 11.
[39] Ibid.
[40] *Fontes narr.* I 376.
[41] R. GARCÍA MATEO, *La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad.* Manresa 59 (1987) 271-88.

corregir. Entonces no había ni escuela de reclutamiento para jóvenes candidatos, ni Academias Militares para la Oficialidad. El sistema de recluta era llamar a los nobles, a los prelados y a los maestres de las órdenes de caballería quienes, a cambio de sus exenciones y privilegios, tenían obligación de acudir con su mesnadas a ayudar al rey. Una vez terminada la contienda cada uno volvía a sus trabajo cotidiano. Y aunque ya los Reyes Católicos vieron la necesidad de crear un ejército permanente y pagado por la corona, sólo lo consiguieron inicialmente con la llamada *Santa Hermandad.* En las armas se adiestraba y ejercitaba todo aquel que quería escalar puestos importantes en la sociedad; tanto los reyes como los prelados, los caballeros como los monjes, sabían de armas[42].

Una segunda indicación encontramos en la Autobiografía que nos permite precisar con bastante proximidad el nivel y la madurez profesional que a sus treinta años poseía Iñigo. Cuando, camino de Monserrat, se desvía para ir a despedirse de su señor el virrey de Navarra y duque de Nájera, llega a Navarrete y pide al tesorero del duque los ducados que le debían;

> «y diciendo el tesorero que no tenía dineros, y sabiéndolo el duque, dixo que para todo podía faltar, mas que para Loyola no faltasen; al qual deseaba dar una buena tenencia, si la quisiese acetar, por el crédito que había ganado en lo pasado»[43].

Si Iñigo era capaz de regentar una tenencia es decir, de ser lugarteniente del duque de Nájera en una de sus grandes posesiones, fortalezas o castillos, entonces no cabe duda de que el nivel de su formación profesional en materia de administración y de gobierno estaba a la altura de los oficios públicos. La costumbre de delegar la función de regir y administrar un territorio fue lo que dio origen a que antiguos distritos administrativos recibiesen el nombre de «Honor» y de «Tenencia», aplicados a territorios, poblaciones o fortalezas que el señor otorgaba en «beneficio» a un vasallo. Esta concesión implicaba la función pública de regirlos, administrarlos y, por tanto, de ejercer poderes públicos y jurisdiccionales[44]. El que Iñigo fuera considerado apto para «tenente» lo vincula en particular con su primer señor D. Juan Velàzquez de Cuéllar que desempeñó, entre otros altos cargos, el de «tenente» de los castillos de Arévalo y Madrigal. Se confirma así con certeza el valor eminentemente formativo de sus años en Castilla, en casa de los Velázquez de Cuéllar, y que la personalidad del Contador ejerció un papel decisivo en la formación de Iñigo. Esto, por otra parte, nos da pie para afirmar que el Iñigo que, debido a su «gran mutación», no acepta la tenencia y se convierte en «peregrino», era una persona que, aunque todavía no tenía estudios académicos, disponía de una alta formación para asuntos de administración y gobierno, cualidades que pondrá plenamente en función cuando sea elegido primer Prepósito General de la Compañía de Jesús.

---

[42] El servicio militar era desde la alta Edad Media un deber público al que estaban obligados todos los naturales de un país en edad y condiciones de combatir. Cfr. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de historia* 621.

[43] *Fontes narr.* I 380.

[44] L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Iñigo de Loyola ¿«teniente» del castillo de Fermoselle?* Hispania Sacra 35 (1983) 143-59.

3. *El ideal caballeresco en la espiritualidad de Ignacio de Loyola*

Tanto en la Autobiografía como en los Ejercicios, Constituciones y Cartas hay claras y a veces importantes referencias al mundo y al modo de ser caballerescos. En los dieciocho primeros números de la Autobiografía salta a la vista precisamente el polifacético y ambivalente mundo caballeresco que subyace y constituye un elemento fundamental en las actitudes, reacciones y modos de proceder del Iñigo en proceso de conversión. Ya la acción de Pamplona se inscribe, como hemos indicado, en la tradición familiar caballeresca de señalarse en grandes y mejores hazañas, comenzada en la batalla de Beotíbar, con el fin de «ganar honra y fama». Cuando Iñigo, mejorado de la herida de Pamplona, comienza a pensar en su futuro y surge el deseo de cambiar de vida siguiendo el modelo de los santos, aparece, como contrapartida, otro deseo, constitutivo del caballero: la veneración de lo femenino. El héroe por amor era una de las figuras que fascinaban en aquella época, como el *Amadís* y otros libros de caballerías muestran. Iñigo tenía de ésto

> «tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos o tres horas y 4 horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio»[45].

El verdadero caballero se dedicaba a una sola dama y prometía serle fiel. Ella poseía una formación culta, sabía cantar, tocar, hacer versos; aparecía ante los caballeros con una superioridad moral; la consideraban árbitro de sus destinos. La imagen del caballero andante que va de unas tierras a otras emprendiendo aventuras para ganar honra y fama y de este modo sobresalir, «señalarse», llamando la atención y la admiración de la dama de sus sueños, pero al mismo tiempo defendiendo y ayudando a los débiles y necesitados que encontraba en su camino, caracteriza el argumento fundamental de los *Cuatro libros de Amadís de Gaula*[46]. Aunque en la Autobiografía se da un jui-

[45] *Fontes narr.* I 370.

[46] He aquí un resumen del argumento: El primer escenario se sitúa entre Francia y las Islas Británicas. Amadís nace de la unión secreta del rey de Gaula (Galia), Perión, y de la princesa Elisena. La princesa oculta el nacimiento de su hijo, lo deposita en un cofre sobre un río que lo arrastra al mar. Un caballero escocés se lo encuentra y lo lleva consigo a Escocia, donde lo educa. Siendo todavía niño es trasladado a la corte del rey de Escocia. Aquí conoce a Oriana, hija de Lisuarte, rey de la Gran Bretaña, de quien se convierte en su servidor. Para ganar la estima de su señora se hace caballero, siendo investido por su propio padre, Perión, sin que ninguno de ambos conozca el lazo que los une. Perión se había casado entre tanto con Elisena públicamente y tenía otro hijo, llamado Galaor. Amadís da pruebas de ser el mejor caballero del mundo, luchando por el rey Perión mata al gigante Abies de Irlanda. Depués de la batalla, mediante un anillo, Amadís es reconocido como hijo del rey Perión. Entre tanto Lisuarte y Oriana han sido encontrados por el brujo Arcaláus. Amadís consigue rescatar a Oriana, de la intimidad que sigue al rescate nace Esplandián, que será el héroe de la historia siguiente.

En el segundo libro, Amadís toma posesión de una isla encantada (Insula firme). Oriana se siente celosa y despide a Amadís. Lo cual le hace retirarse a una vida de penitencia en Peña Pobre. Cuando ya parecía todo solucionarse, por el perdón de Oriana, el rey Lisuarte, mal aconsejado, despide a Amadís y a sus compañeros.

cio negativo sobre este tipo de literatura como «libros mundanos y falsos»[47], no hay que olvidar que ésta es la opinión del Ignacio ya mayor y que, por otra parte, coincide con la fama que esta literatura, debida a sus excesos, alcanzó en la segunda mitad del siglo XVI, momento en que Ignacio emite su juicio. Ya en 1535 Gonzalo Fernández de Oviedo, en *La historia general de las Indias,* había defendido la autenticidad de los hechos que él contaba distanciándose de las fantasías del *Amadís*. Juan Luis Vives, en sus intenciones de construir una vida moral y social más auténtica, descalifica los libros de caballería como «manifiestamente mendaces, atiborrados de meras bagatelas ... llenos de aquel linaje de mentiras que nada aprovechan ni para el saber, ni para el recto pensar, ni para el bien vivir, sin más horizonte que un vano placer inmediato»[48].

Será la parodia de «Don Quijote» quien más ridiculice las novelas de caballerías, pero a la vez quien más las haga pervivir, mostrando cómo tras el idealismo iluso de un mundo fantástico se albergaba el realismo de valores humanos, éticos, religiosos, estéticos y sociales, que constituyen a su vez una de las dimensiones que hacen que el *Libro del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* sea literatura universal. Dentro de esta ambivalencia se encuentran asimismo los efectos que producía la novela caballeresca en una generación que soñaba con grandes y mayores hazañas heróicas. Esto vale especialmente para el *Amadís*, que M. Menéndez Pelayo ha calificado como «una de las grandes novelas del mundo, una de las que más influyeron en la literatura y en la vida, ... la epopeya de la fidelidad amorosa ..., el código del honor que disciplinó muchas generaciones»[49]. H. Thomas añade:

> «*Amadís de Gaula* crea una superior caballería, que conservando el lado espectacular de la antigua, sus leyes y formalismos, transforma y ennoblece su espíritu ... Pero la característica principal del *Amadís* es la nueva concepción del amor, que entraña la protesta de una época de moral y religiosidad superior»[50].

A este talante caballeresco responde el proceder de Iñigo cuando determina cambiar de vida.

El tercer libro cuenta las discordias de la corte de Lisuarte, los primeros años de Esplandián y las aventuras de Amadís, llamado ahora el «caballero de la verde espada» y más tarde el «caballero griego», por sus aventuras en Grecia y en Turquía. Lisuarte entre tanto entrega a Oriana, contra su voluntad, a los embajadores del emperador de Roma, con quien deberá contraer nupcias. Durante la travesía marítima hacia Roma, Amadís, de regreso de sus viajes por Oriente, aparece al frente de una escuadra y rescata a su «señora».

El libro cuarto se inicia con la discordia entre Lisuarte y Amadís. La muerte del emperador romano hace desaparecer la causa principal de la batalla. Pero Lisuarte se ve inesperadamente atacado por el mago Arcaláus. Lo que sirve a Amadís para probar su lealtad a Lisuarte. Conmovido éste por la acción de Amadís y sabiendo que él había tenido un hijo con Oriana, consiente en que ambos se unan oficialmente. El hijo, Esplandián, llegará a ser emperador de Constantinopla. Las continuaciones posteriores de la novela irán exagerando las aventuras, los gigantes y los monstruos, según el convencimiento de que el hijo debe superar a su ya invencible padre. Las *Sergas de Esplandián* alcanzaran entre el 1510 y el 1588 unas diez ediciones.

[47] *Fontes narr.* I 370.

[48] J. L. VIVES, *Obras Completas,* traducidas por L. Riber, (Madrid 1948) II 424.

[49] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Origenes de la novela* (Madrid 1943) I 350 352.

[50] THOMAS 40.

«Y fuese su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, más a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dexar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo»[51].

Este tipo de vigilia dista mucho de ser la que acostumbraba practicar la mayoría de los peregrinos. Se trata de la vigilia de los caballeros, que según las *Siete Partidas* tiene su ritual y su significado propios. Debía ser en oración silenciosa durante toda la noche, sin interrupción, «los inojos fincados, todo lo al en pie»[52], o sea, tal y como se dice en el pasaje anteriormente citado: «sin sentarse, ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas». La vigilia de los caballeros era el distintivo de los jóvenes más cualificados, iba precedida de la confesión general y seguida de la comunión, limpieza de alma y cuerpo (Ley XIII). Durante la oración los caballeros ruegan que Dios los «guarde», «enderece» y «alivie» «come a omes que entran en carrera de muerte».

En la misma ley se establece que el caballero ha de recibir «trabajo velando»; *trabajo* en señal de que la vida del caballero es de entrega plena; *velando*, para significar la disponibilidad del caballero a la voz de su señor, hasta el punto de ser capaz de dar la vida.

«Déve sele venir en miente (al nuevo caballero) cómo Dios es poderoso sobre todas las cosas, puede mostrar su poder en ellos, cuando quisiere, e señaladamente lo es en fecho de armas. Ca en su es la vida e la muerte, para darla e tollerla, e facer que el flaco sea fuerte, e el fuerte flaco ...» (Ley XIII).

En el *Amadís* se encuentra la investidura del caballero en varios pasajes: en el capítulo XI del primer libro, en el capítulo IV del tercer libro, pero es particularmente en el libro cuarto, cuando se tratan las *Sergas de Esplandián*, hijo de Amadís, donde encontramos el pasaje que más recuerda la escena de la Autobiografía:

«Armado Esplandián como oís, entraron en la capilla cuatro doncellas, cada una con un guarnimento de caballero de unas armas tan blancas y tan claras como la luna, orladas e guarnidas de muchas piedras preciosas con unas cruces negras, e cada una de ellas armó a uno de aquellos donceles, e teniendo a Esplandián en medio, fincados de rodillas delante del altar de la Virgen María, velaron las armas, así como era en aquel tiempo costumbre. Todos tenían las manos y las cabezas desarmadas, y Esplandián estaba entre ellos tan fermoso que su rostro resplandecía como los rayos del sol ... rogándola que fuese su abogada con el su glorioso Hijo, que le ayudase y endereza se en tal manera, que siendo su servicio, podiese cumplir con aquella tan grande honra que tomaba, y le diese gracia por la sua infinita bondad ... Así estovo toda la noche,

[51] *Fontes narr.* I 386.
[52] *Partida* II título XXI leyes XIII XIV XV.

sin que en cosa alguna fablase, sino en estas tales rogarias y en otras muchas oraciones, considerando que ninguna fuerza ni valentía, por grande que fuese, tenía más facultad de la que allí otorgada le fuese»[53].

Este es el marco ambiental que envuelve la vela de armas de Iñigo, es decir, un acto profundamente religioso y a la vez de grandes exigencias y compromiso cristiano, una ceremonia de consagración de toda una vida. La investidura caballeresca, considerada en algunos casos equiparable con la dignidad sacramental, era ciertamente un rito de iniciación[54] según el cual el caballero novel comenzaba una vida nueva, de hombre escogido para realizar los ideales caballerescos de liberalidad, grandeza, heroísmo, justicia, lealtad. Se trataba, pues, de un cambio de vida. Iñigo, que ya en el periodo de su convalecencia había determinado hacer una «gran mutación», rubrica este cambio formalmente con la vela de armas, dándole un sentido propio, expresado en el «dexar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo»[55], es decir, radicalizando una dimensión del ideal caballeresco que él hasta entonces no había tomado en serio: el «caballero peregrino».

La idea de cruzada y la de peregrinaje estaban íntimamente unidas desde el siglo XI; ambas encuentran en el Antiguo Testamento su inspiración bíblica, la primera en la «guerra santa» de Israel contra sus enemigos (1 Sam 17, 47; 18, 17) y la segunda en figuras como Abraham y el mismo pueblo de Israel. De este modo la idea ascético-bíblica del peregrinaje se armoniza con la del caballero cruzado, produciendo la figura del «caballero peregrino», protagonista de las novelas de caballerías a lo divino. Los orígenes de este tipo de novelas se remonta a la tradición literaria de sustituir el sentido profano de una obra por el religioso y moral. Ya los estoicos comenzaron con interpretaciones alegórico-moralizantes de temas profanos; método que fue aplicado por los Padres, los escritores medievales y los renacentistas. Muy conocido es el «romance a lo divino», del que hará uso frecuente S. Juan de la Cruz. Pero el antecedente literario que más directamente pudo incidir en las novelas caballerescas a lo divino es el poema francés *Pelerinage de la vie humaine* (1330-1331) de Guillaume Deguileville, traducido al castellano por Vicente Mazuelo en 1490, del cual se encontraba un ejemplar en la casa de Velázques de Cuéllar, en Arévalo, donde Iñigo vivió unos once años (1506-1517). Luis Fernández supone como muy probable que el conocimiento juvenil de este libro inspirara después a Iñigo a raíz de la conversión, a identificarse como «el peregrino»[56]. De lo que no cabe duda es que el protagonista del poema es un caballero llamado «Peregrino» y que bajo diversas formas alegóricas la obra persigue un fin moral cuyo ideal es la perfección cristiana.

---

[53] G. DE MONTALVO, *Libros de Caballerías* (Madrid 1857) 400 XL.
[54] GARCÍA DÍAZ, véase después p. 40.
[55] *Fontes narr.* I 378 386. R. GARCÍA MATEO, *La «gran mutación» de Íñigo a la luz del Vita Christi Cartujano*. Manresa 61 (1989) 31-44.
[56] *Fontes narr.* I 384 414 418 424 428 432.

En el prólogo cuenta el autor que una vez tuvo un sueño maravilloso durante el cual contempló una ciudad de incomparable hermosura, la Jerusalén celeste, hacia la cual se puso inmediatamente en camino. O sea que no fue simplemente el ambiente de cruzada por la conquista de Jerusalén, que el papa León X al finalizar el concilio de Letrán (1517) había reafirmado como uno de los objetivos de la cristiandad, ni los consejos que le daba el *Vita Christi Cartujano* para peregrinar a Tierra Santa: era el mismo ideal caballeresco, desde su versión a lo divino, el que también invitaba al Iñigo convertido a hacerse peregrino jerosolomitano.

Unido a la figura del caballero peregrino se encuentra el tema de la lucha entre vicios y virtudes, que tiene uno de sus orígenes, sobre todo en lo que respecta a la literatura de la península ibérica, hacia el 405 en la *Psychomachia* del poeta hispano-latino Prudencio, en donde 'Fides' lucha contra 'Cultura deorum', 'Pudicitia' contra 'Sodomita Libido', 'Patientia' contra 'Ira', 'Humilitas' contra 'Superbia, 'Sobrietas' contra 'Luxuria', etc.[57]. A esta batalla alégorica entre Vicios y Virtudes, propia de la literatura caballeresca a lo divino, hacen alusión los Ejercicios cuando proponen: «Para mejor conoscer las faltas hechas en los pecados mortales, mírense sus contrarios, y así para mejor evitarlos proponga y procure la persona con santos exercicios adquirir y tener las siete virtudes a ellos contrarias». (nr. 245)

El género literario a lo divino, aunque tenga su personalidad propia, tiene también uno de sus orígenes en los primeros libros de caballerías que se escriben en los reinos hispánicos. Baste con recordar que el *Libro del caballero Cifar* tenía como título completo: «Historia del caballero de Dios que había por nombre Cifar, el cual por sus virtuosas obras et hazañosas cosas fue rey de Menton». Y parte de sus hazañas recuerdan en mucho la leyenda medieval de San Eustaquio. El mismo Amadís, pese a que era un caballero a lo humano, aparece actuando como agente de la divinidad en un mundo donde domina el mal. Las *Sergas de Esplandián,* hijo de Amadís, ya presentan un tipo de caballero muy afín al ideal caballeresco a lo divino[58].

Todo este tipo de literatura repondía plenamente a la realidad socio-religiosa de la Corona de Castilla hasta las últimas décadas del siglo XVI. Con la conquista de América la idea de la «militia spiritualis», como ideal misionero, se vió fortalecida. De este modo la espiritualidad del «miles Christi» (2 Tim 2,3; Ef 6,10), que ya durante la Edad Media tuvo un papel tan importante en toda Europa con las cruzadas y con las ordenes caballerescas, como los templarios, la Orden de Santiago, la de Calatrava, la de Alcántara, etc., y que

---

[57] A. PRUDENCIO, *Obras Completas,* Versión de I. Guillén e I. Rodríguez (Madrid 1950) 309-11.

[58] P. de Leturia ya entrevió la conexión existente entre el ideal caballeresco a lo divino y el modo como se presentaba la vida de los santos en el *Flos Sanctorum* cuando dice, refiriendose a Iñigo, que la «galería de héroes y heroínas de la virtud, repartidos por tierras y situaciones tan variadas, y aún recargados en alguna ocasión con extravagantes episodios y aventuras caballerescas, había de servir de excelente reclamo para atraer a un lector de la condiciones del Iñigo de 1521. Precisamente el parentesco de aquel género con el de las novelas de caballerías había empezado ya a producir traducciones de las alegorías caballerescas a lo divino». *El Gentilhombre Iñigo de Loyola* (Barcelona 1949) 155.

San Bernardo de Caravandel expuso de modo programático en su escrito «De laude novae militiae», se vió reinterpretada literariamente según el sentir del humanismo renacentista con la caballería a lo divino, pero también teológicamente con el *Echiridion militis christiani* de Erasmo, que el mismo Ignacio llegó a tener en sus manos durante su estancia en Alcalá (1526-1527).

Cómo no se iba a dejar sentir intensamente todo este modo de ser y de creer caballerescos en la concepción y estructuración de una espiritualidad en cuyo ambiente la figura del «miles Christi» era paradigmática. Así, cuando en los Ejercicios Ignacio quiere provocar en el ejercitante sentimientos de vergüenza y de dolor por haber ofendido a Dios, propone que se imagine tal y «como un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido de haberle mucho ofendido». (nr. 74) La ofensa a su señor era una de las faltas más graves que podía cometer un caballero que se preciase de serlo; del soberano dependía esencialmente la dignidad del caballero, como vimos al tratar del vasallaje[59], sobre todo si éste encarnaba las cualidades del «rey temporal» descrito en los Ejercicios (nrs. 92-94). Aquí presenta Ignacio la figura del príncipe cristiano, según la concepción de los «Espejos de príncipes», como el ideal del gobernante que ejerce su oficio según la imagen del Buen Pastor, hasta el punto de que la consideración de su llamamiento «ayuda a contemplar la vida del rey eternal»[60].

Dos rasgos fundamentales se destacan: «tan liberal y tan humano». La «liberalidad» se presenta en los diversos tratados sobre la educación de príncipes y caballeros como la virtud más perfecta y acabada. Diego de Varela en *Doctrinal de príncipes* escrito para Fernando el Católico, el rey que Iñigo más de cerca conoció[61], dice:

> «Conviene mucho al rey la liberalidad o franquesa, que dice Boecio que la liberalidad fase los príncipes amados. E Aristótiles a Alisandre desía: Ninguno sea de tus nobles que tu liberalidad no sienta ... Conviene, con todo eso, tener mucho en la larguesa, acatando la qualidad del dador y los méritos del rescibiente o la oportunidad de los tienpos. Ca dise Oracio: Es modo en la cosas, es un cierto fin ordenado, allende o aquende del qual no puede consentir derecho. Porque, pensando ser liberales no seamos pródigos e pensando ser tenplados no seamos avaros ...»[62]

Si el caballero no siguiese la llamada de tal rey, que no quiere ser temido sino amado, sería ciertamente «digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero» (Ej. nr 94).

En la anotación quinta de los Ejercicios encontramos además que la liberalidad va unida al «grande ánimo». «Al que rescibe los ejercicios mucho

---

[59] Cf. arriba p. 11-2.

[60] R. García Mateo, *El «Rey eternal»: ética política y espiritualidad.* Manresa 60 (1988) 135-45.

[61] En la *Autobiografía* Ignacio hace referencia expresa a su servicio en la corte del Rey Católico, refiriendose a D. Fernando de Aragón y Castilla, *Fontes narr.* I 434.

[62] D. de Varela, *Prosistas castellanos del siglo XV* (Madrid 1956) 178 (= Biblioteca de Autores Españoles 116).

aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor ...» (nr. 5). Que la grandeza de ánimo era al mismo tiempo una cualidad que caracterizaba preferentemente la personalidad de Ignacio, lo atestigu Jerónimo Nadal:

«Tenía nuestro Padre Ignacio una grandeza de ánimo, una magnanimidad christiana para con la ayuda de Dios emprender cosas excelentes y grandes y de perfección ... No era esta magnanimidad arrogancia o presunción de sus fuerzas; ni tampoco ha de ser en los que son de la Compañía, a quien es esta virtud muy necesaria ...»[63].

El origen caballeresco de esta virtud ignaciana se confirma sobre todo si se atiende a la cualidades que la Orden de la Banda exigía de sus caballeros. El emblema lo formaban, según vimos, siete bandas rojas en campo dorado. Preguntando a la heráldica por el significado de estos colores nos encontramos que el mismo Diego de Varela, al tratar de los escudos de armas, explica «que tanto más noble es el color quanto a más nobles cosas puede ser comparado ... Si a elementos, lo amarillo compararlo hemos al fuego, que es el más noble de los elementos; si a cosas elementadas, al sol, al oro ...; si a virtudes, a la tenperança ... Lo colorado, en los elementos asimesmo es conparado al fuego, a cosas elementadas, a los relámpagos, al rubí, al aranbre, a la rosa; en virtudes, a la mananimidad o grandeça de coraçón»[64]. La grandeza de ánimo o magnanimidad para «emprender cosas excelentes y grandes» que Nadal veía en el P. Ignacio resulta ser también una de la cualidades fundamentales que la Orden de la Banda requiere, expresándola en las reglas incluso con el comparativo de la magnanimidad «más»: «Et por esto se fizo esta Orden de la Vanda, por que los caballeros que quisieren ser de esta Orden e tomaren la Vanda que mantengan estas tres cosas *más* que otros caballeros: ser leales a su señor e amar lealmente a aquella en quien pusieren su corazón e tenerse por cavalleros *más* que otros para facer *más* altas caballerías»[65].

4. *El «más» ignaciano y el ideal caballeresco – La Orden de la Banda*

Que la condición de buscar lo más alto y lo mejor era una cualidad que ya caracterizaba a Ignacio antes de su conversión lo atestigua el mismo Nadal: «Y assí como estando en el século tenía ánimo de grandes cosas, assí dándose al servicio de Dios no se contentava con poco, sino que intensamente desseava y procurava cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección»[66]. Y esta cualidad, continúa Nadal, es precisamente la que originó que Dios lo llamase: «Mas eligió su naturaleza por ser hombre para mucho, y era tan magnánimo que en la guerra 'nunquam' se vió persona vencida»[67].

---

[63] MHSI *Nadal* V 338-39.
[64] DE VARELA 110.
[65] GARCÍA DÍAZ, véase después p. 79.
[66] *Nadal* V 38.
[67] *Pláticas espirituales del P. J. Nadal S.I. en Coimbra (1561)*. Ed. de M. NICOLAU (Granada 1949) 62-3.

No cabe duda de que entre todos los conceptos, imágenes, expresiones, comportamientos, modos de ser y de pensar que del mundo caballeresco perviven en la espiritualidad ignaciana, ninguno tan importante como el «más«, que ha venido incluso a convertirse en un distintivo fundamental de dicha espiritualidad, conocido comunmente, con la traducción latina, por el «Magis» y expresado programáticamente en el «omnia ad maiorem Dei gloriam». Son numerosísimos los textos y los pasajes ignacianos construidos en función de este comparativo[68], con el que se imprime un dinamismo peculiar al tema, a la idea o a la actitud que se quiere suscitar. Así, por ejemplo, el *Principio y fundamento,* al proponer el fin del hombre, declara que se desee y elija «lo que más nos conduce para el fin que somos criados». (Ej. nr. 23). Este mismo criterio aparece en la elección (Ej. nrs. 179 s.). Es la anotación veinte, que trata de la soledad, el uso del «más» surge en su función típicamente dinámica: «... cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; y cuanto más así se allega más se dispone para rescibir gracias y dones de su divina y suma bondad». (Ej. nr. 20) Este dinamismo va in crescendo al definir «la humilidad perfectísima» que por «imitar y parescer más actualmente a Christo Nuestro Señor quiero y elijo más pobreza con Christo que riqueza ...» (Ej. nr. 176 s.). También las *Constituciones* se caracterizan por el uso del «más». Por ejemplo, al tratar de si debe haber o no constituciones, se afirma cómo vale «más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad» (nr. 134). Cuando se señalan los impedimentos para la admisión de los candidatos, se subraya que la caridad particular no debe perjudicar a la universal «que siempre debe preferirse como más importante para la gloria y honor de Christo Nuestro Señor», (nr. 189) hasta el punto que la «más» y «mayor» gloria de Dios constituye el fundamento y la norma de toda la Compañía (nrs. 133, 508)[69].

El paralelismo entre este uso del «más» y el que de él hacen las reglas del *Libro de la Banda* se constata, además del texto ya citado, en el capítulo segundo, cuando se especifica cuales son los medios que ha de utilizar el caballero «para andar mas en abito de caballeros, e para poder complir mejor caballería, e para ser mas corteses e mas guardados ...» En el capítulo tercero se subraya que «la cosa del mundo que mas perteneçe al cauallero es dezir verdat, et de si a pos esto que siempre ande bie guysado del mejor cauallo et de las mejores armas e mas loçanas que pudiere auer ...»[70]

El que los Loyola hayan asimilado tan plenamente la idiosincrasia de la Orden de la Banda incorporándola al escudo familiar – el blasón del linaje aparece en armas, vestimentas, casas, capillas, estandartes, etc. rememorando los orígenes, el poder, el rango y el ideario que rige en la parentela – no se

[68] S. A. Teinonen, *Concordancias de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola* (Helsinki 1981); *Index de l'Examen général et des Constitutions,* (Paris 1962).

[69] En un anterior artículo he esbozado este tema que aquí se amplía. Cfr. R. García Mateo, *Orígenes del «más» ignaciano.* En L. Fernández (Ed.), *Ignacio de Loyola en Castilla* 115 ss.

[70] García Díaz, véase después p. 79-80.

explica solamente por razón de la concesión real debida a los méritos de la batalla de Beotíbar; tenía que haber en el modo de ser mismo de los Loyola algo fundamental que los llevaba a identificarse con esa búsqueda de lo más y lo mejor.

Examinando el modo de ser de los Parientes Mayores se constata que ellos, como estrato superior de la población guipuzcoana, se caracterizaban, en no pocos casos, por sus grandes ambiciones de posesión y de dominio, como ya apuntamos al tratar la tradición familiar de los Loyola. El orígen de las luchas entre los bandos oñacino y gamboíno se debe en gran parte a la solidaridad agnática del linaje, que llevaba a enfrentar a unos contra otros por el deseo de demostrar quién valía más, quién era más fuerte, más poderoso, más rico y más grande. Esta característica está ya presente en la denominación de «Parientes Mayores», cuya expresión vasca es *Andikis* (Aide Nagusiak es una traducción del castellano al vasco), que según F. Arocena no puede referirse al sustantivo «parientes», sino que ha de reducirse al adjetivo «mayores», es decir, grandes[71]. Por tanto, no sólo en el sentido de haber sido los linajes originarios, sino porque eran al mismo tiempo los más importantes, se les llamó «Mayores».

Pero es Lope García de Salazar, que participó en las contiendas de los banderizos vascos, quien en su «Bienandanças e fortunas», escrita hacia 1471, al referirse a estas luchas, nos documenta cómo ellas estaban movidas por el afán de «valer más»:

> «En la Villa de Vermeo antiguamente ovo dos linajes, conujene a sauer: el uno los de Ascoaga, el otro los de Apioza; e contrarios por qual *valerian mas* ... e desta generación de uno en otro sucedió Diego Péres de Liçaman, que fue buen cauallero, que es de que ay memoria que más valió ...»[72]

J. Caro Baroja, comentando estos textos, pone de relieve que el «verbo latino 'valeo' (sobre el que se ha levantado toda una Filosofía) ha dado en vascuence otro que se usa muchísimo. Y la noción de valer es fundamental en el habla del pueblo»[73]. Aunque en el enfrentamiento oñacino-gamboíno concurran otros elementos de tipo social y económico, no cabe duda de que el orgullo familiar, la emulación y la prepotencia del linaje fueron notas distintivas de estos conflictos.

El «quién vale más» del modo de ser de los parientes mayores se verá, en el caso de los Loyola, adecuadamente asumido e interpretado en el «más» de los caballeros de la Banda, incorporándose de este modo al conjunto de los ideales caballerescos, uno de cuyos móviles era precisamente el afán de realizar más y mejores hazañas. Es en el mismo *Amadís* donde se subraya esta condición caballeresca. A la hora de armar caballero a Galaor, hermano de Amadís, se pone de relieve que «el rey estovo pensando una pieza, porque no

---

[71] AROCENA 7.
[72] L. GARCÍA DE SALAZAR, *Las bienandanzas e fortunas* (Bilbao 1955) 81-2.
[73] CARO BAROJA, *Vasconia* 51-2.

acostumbraba hacer caballero sino a hombre de gran valor»[74]. Pero es la misma figura del Amadís la que está presentada en la novela como el mejor de los caballeros. Este, predice Urganda,

> «será flor de los caballeros de su tiempo; éste hará estremecer los fuertes, éste comenzará todas las cosas y acabará a su honra, en que los otros fallecieron; éste hará tales cosas, que ninguno cuidaría que pudiesen ser comenzadas ni acabadas por cuerpo de hombre; éste hará los soberbios ser de buen talante; éste hará crudeza de corazón contra aquellos que lo merecieren; y aun más te digo, que éste será el caballero del mundo que más lealmente mantendrá amor y amará en tal lugar cual conviene a su alta proeza»[75].

El «quién vale más» de los parientes mayores y el afán por lo más y lo mejor de los ideales caballerescos podían degenerar fácilmente en jactancia, soberbia, aventurerismo y ambición sin límite. De hecho era ésto muy frecuente. Una de las consecuencias de la conversión de Iñigo fue precisamente llegar a comprender lo desviado que era cifrar el valer más, el afán por lo mejor, en el deseo ambicioso de conseguir más riquezas, de tener más servidores, de ostentar más pujanza o de conseguir más honra. Así dirá Ignacio de sí mismo: «Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en exercicio de armas, con un vano y grande deseo de ganar honra»[76].

Ignacio con estas palabras pone de manifiesto lo equivocado que estaba él en su modo de vivir los ideales caballerescos, pero no el rechazo de ellos, como una lectura superficial podría falsamente deducir. La pervivencia y sublimación del «más» y de todo lo que él significa muestra claramente la importancia decisiva que los treinta años anteriores a la conversión, es decir, aproximadamente la mitad de su vida, supusieron en la formación de su personalidad y, por tanto, de su espiritualidad. Una interpretación de la persona, de la obra o de la espiritualidad del fundador de la Compañía de Jesús que parta sólo de la época posterior a la conversión fijando la atención en sus experiencias místicas sin tener suficientemente en cuenta la realidad histórica de su formación y de su ambiente religioso y socio-cultural, corre el peligro de quedarse en mera elucubración.

---

[74] DE MONTALVO 194.
[75] Ibid. 7.
[76] *Fontes narr.* I 364.

SUMMARY

The first part treats the character of the Basque Country and its ethnic, cultural, and socio-political relations with the Kingdom of Castile; in particular the relations among Guipúzcoa, Navarre, and Castile. Also placed in relief is the role of the Parientes Mayores and their individual characteristics, especially with reference to the Loyola family. The second part investigates the professional and courtly-chivalrous formation that the young Iñigo received in Castile, during his twelve years in the service of that kingdom's Contador Mayor. Studied mainly are that period's ideals of chivarly, reflected in the ethical views and the virtues of the ideal knight, and as presented in the treatises «Espejos de Príncipes». These treatises detail how one is formed for a particular office, as for a accountant or a public administrator, for example, that of a «tenente» (book-keeper). The militaristic image, according to which St. Ignatius' youth is often portrayed, is thus corrected by a study of the ideals of chivalry, which differ from those we usually connect with soldiery. The last part evaluates the important influence that those long years of formation had on the form and the content of Ignatian spirituality. The chivalrous novel is then studied, especially *Amadís de Gaula,* and it is shown how the chivalrous ideals of the period embraced deep ethical, aesthetic, and religious attitudes, though, in many cases, the reality was far different. It is surprising to find, in the example of the Orden de la Banda, to which the Loyola family belonged, how those knightly ideals even appear expressed with a «más». This in turn makes one immediately think of the Ignatian «más» (*magis*).

LA ORDEN DE LA BANDA

ISABEL GARCÍA DÍAZ – Murcia.

Durante los últimos siglos de la Edad Media se manifiesta en el Occidente europeo un interés creciente de los grupos nobiliarios por los ideales caballerescos. Ello se manifiesta en la enorme aceptación de la literatura caballeresca, difundida desde el siglo XII, y en la fundación regia o nobiliaria de órdenes y cofradías de caballeros donde el valor militar, la lealtad y la cortesía se proponen como modelo a los caballeros[1].

La más antigua de las órdenes de caballería bajomedievales fue fundada por el rey Alfonso XI de Castilla en 1332 con el nombre de Orden de la Banda. Consistía en principio en una distinción puramente externa concedida por el monarca a los guerreros de linaje que se hubieran destacado en un hecho de armas contra los musulmanes. La situación política de la Península Ibérica, que arrastraba una lucha secular entre dos religiones, y la propia actividad bélica de Alfonso XI, plasmada en numerosas campañas contra los musulmanes, hacen de la Orden de la Banda una institución «realista» por cuanto posee como finalidad concreta la lucha contra el infiel, y en este sentido recoge la más pura tradición caballeresca de la Plena Edad Media. Sin embargo, muy pronto la Orden fija por escrito unos estatutos donde se plasman, junto a lo anterior, los ideales difundidos por la literatura cortés y se establecen las normas para el desarrollo de justas y torneos.

Los estatutos de la Orden fundada por Alfonso XI se recogen en un corpus documental denominado unas veces «Ordenamiento de la Banda» y otras «Libro de los caballeros de la Orden de la Banda». Se procuró difundir al máximo los ideales caballerescos, y por ello existe un gran número de copias del ordenamiento. Para realizar este trabajo se han consultado hasta dieciseis manuscritos originales y cuatro copias impresas, pero deben existir muchas más, porque en todos los textos manuscriptos del Ordenamiento de las Cortes de Alcalá de 1348 se incluye como epílogo un texto de la Orden de la Banda. Tal abundancia de copias nos obliga a descartar una edición crítica de las mismas, que alargaría en exceso este trabajo. Se ha seleccionado para transcribir la copia más completa entre las más antiguas: data del siglo XIV y se conserva en El Escorial. Pero existen otras copias desde el siglo XIV al XVIII con redacciones diferentes, cuya comparación nos permitirá conocer la transformación sufrida por la caballería en los siglos bajomedievales.

La Orden de la Banda se sitúa, como veremos, en una época clave en la evolución de la caballería, participando de elementos tradicionales y de los

---

[1] Un estudio actualizado de la caballería entre los siglos XII y XV en M. KEEN. *La caballería* (Barcelona 1986).

nuevos ideales corteses. En ella se pone de manifiesto la transición de la violencia feudal expresada en las guerras a la ceremonialización de esta actividad mediante los rituales del torneo. Es, en definitiva, la transformación de la violencia en cortesía y de la batalla en torneo.

Pero para que esta transformación se realizara y las virtudes caballerescas llegaran a convertirse en el modelo de la clase noble, la sociedad medieval hubo de sufrir una larga evolución que afectó desde el mismo significado social de la palabra caballero hasta la propia elaboración ideológica de la teoría que sustentó la sociedad feudal.

Desarrollo de la caballería medieval

Al hablar de caballería resulta obligado referirse al trabajo ya clásico de L. White sobre la importancia técnica del estribo, que revolucionó el arte de la guerra, convirtiendo a los guerreros a caballo en un elemento cada vez más importante en el conjunto social[2]. Sin embargo, más que tratar del origen de la caballería o de algunos aspectos específicos de ella, nos interesa comprender a la caballería dentro de un marco global, y a este respecto los trabajos de G. Duby resultan imprescindibles para entender el mundo feudal en su conjunto y, dentro de él, a los caballeros[3]. Duby nos muestra cómo en torno al año 1000 confluyen una serie de factores que configuran una sociedad nueva, en la que los caballeros ocupan un lugar preferente. En primer lugar se observa en el reino de Francia una debilitación de la monarquía, que provoca la dispersión del poder central en pequeños núcleos regionales y locales, donde el poder será ejercido de hecho por los que poseen la fuerza militar, es decir, los caballeros. Este cambio a nivel jurídico se ve acompañado de otro cambio a nivel social, porque esos caballeros que pertenecen a las capas inferiores de la sociedad serán equiparados muy pronto a la nobleza y separados del pueblo. Paralelamente tiene lugar en esta época un cambio en la estructura familiar, que va imponiendo una sucesión en línea vertical y agnática frente a la antigua familia horizontal.

Al tiempo que se producen estos cambios, los hombres de Iglesia, los únicos en posesión de la escritura y por tanto del saber y la cultura, van elaborando una teoría ideológica que permita justificar y perpetuar la nueva sociedad que se está formando. Surge así la teoría de los tres órdenes, en la que, si en un principio los caballeros sólo son tolerados, una vez que se someten a las normas que impone la Iglesia su función será dignificada. Desde estos momentos, la teoría de los órdenes configura a la caballería como uno de los pilares de la sociedad, con una misión específica, la defensa de los enemigos de la Iglesia. A cambio, la Iglesia no sólo justifica la labor de los caballeros,

---

[2] L. WHITE: *Tecnología medieval y cambio social* (Buenos Aires 1973) 17-54. El mismo tema ha sido tratado por F. FLORES ARROYUELO, *El caballero: Hombre y prototipo* (Murcia 1982).

[3] Entre ellas destacamos *Hombres y Estructuras de la Edad Media* (Madrid 1978); *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Barcelona 1980); *El caballero, la mujer y el cura* (Madrid 1982).

sino que la santifica a través de los ritos de investidura de armas, que tendrán lugar en el espacio sagrado del templo. De esta manera la caballería se va convirtiendo en un cuerpo social – una institución –, con su organización interna, sus ritos de iniciación y una cultura propia que acabará expresándose, deformada por la literatura, en las novelas de caballería.

El estudio semántico de los textos realizado por Duby ha permitido comprender mejor el sentido de los términos caballería y caballero a lo largo del tiempo. Sus principales conclusiones son:

1º Desde el siglo x los caballeros se designan en los textos con los términos «milites» o «miles» y Duby entiende que el sentido de dichas palabras, así como el de «militare», era el de *servir*; un servicio honorable y dignificado, puesto que proviene de los textos del Bajo Imperio en los que se hablaba de «miles Christi Iesu», servidores de Dios, pero que en cualquier caso indicaba una subordinación. Duby llega a decir que «indudablemente, para todos los escritores del año mil, la expresión «militare alicui» no podía significar otra cosa que servir en vasallaje»[4].

2º La aparición del término «miles» se produce por primera vez en Borgoña en el siglo x; en cambio es más tardía en otra regiones como Provenza, Cataluña y Narbona, en las que no surge hasta el siglo xi. Desde el principio «miles» se identifica con el término vulgar «caballero» en todas las regiones, y antes que ninguna en Cataluña. También en todas las regiones «miles» sirve tanto para la caracterización individual como para la tipificación social de un grupo opuesto a otro: «miles» se opone a «rustici», «populi» o «pedites»[5].

3º En las regiones francesas «miles» designa desde los primeros años a un personaje de alto rango social, lo que indica que en estas regiones la fusión de caballería y nobleza se realiza rápidamente. No ocurre lo mismo en Cataluña ni en la región del Lacio, donde los nobles conservan un título especifíco diferente del de caballero[6].

4º En las tierras del Imperio se mantuvo durante mucho tiempo, hasta después del siglo xii, esta distinción entre nobleza y caballería. Duby supone que, a diferencia de lo que ocurrió en el reino de Francia, en las regiones del Imperio el emperador conservó la autoridad suficiente para mantener la paz y la unidad jurídica, por lo que su poder no se dispersó y no hubo lugar para que los caballeros ascendieran en la escala social[7].

Para comprobar si las conclusiones a las que llega Duby en las regiones de Europa Occidental pueden ser aplicadas a los reinos hispanocristianos contamos con la obra de I. Pérez de Tudela, que recopila los documentos castellano-leoneses referentes a la caballería en los siglos ix al xiii[8]. Nos encon-

---

[4] G. Duby, *Hombres y estructuras* 48-9.

[5] G. Duby, *La diffusion du titre chevaleresque sur le versant méditerranéen de la chrétienté latine*. En *La noblesse au Moyen Age* (París 1976) 39-70.

[6] Ibid. 44.

[7] Duby, *Hombres y estructuras* 228.

[8] I. Pérez de Tudela: *Infanzones y caballeros. Su proyección en la esfera nobiliaria castellanoleonesa (siglos ix-xiii)* (Madrid 1979).

tramos así con que la palabra «miles» aparece en nuestros documentos en el siglo x, es decir, al mismo tiempo que en Borgoña, pero antes que en las otras regiones estudiadas por Duby. Desde el primer momento «miles» tiene el sentido de hombre a caballo en los reinos de Castilla y León, y por esta razón se identifica enseguida con el término vulgar caballero, manteniéndose dicho significado a lo largo de la toda la Edad Media. También desde el primer momento «miles» sirve tanto para la calificación individual de un personaje como para la designación de un grupo social, y en este sentido se opone siempre a «rusticos», a la vez que se diferencia de otros grupos sociales, tal como aparece en los documentos recogidos por la autora, por ejemplo, el que sitúa entre los años 934-939: «regn[or]um, consulum, principum, episcop[or]um, abbatum, militum vel rusticorum»[9].

Observamos que existe un paralelismo entre los milites castellanos y los de los documentos franceses en cuanto al significado y a la generalización del término. Sin embargo, de los textos que recoge Pérez de Tudela para los siglos x y XI parece deducirse que en la Península existe desde los primeros siglos una clasificación social más diferenciada, ya que durante este tiempo el término «miles» no se asocia a personajes de alto rango social, para los que se reserva siempre el adjetivo «nobilis». La diversificación social se observa además en la aparición en Castilla del término «infanzón» a mediados del siglo x, con un sentido en principio algo ambiguo, aclarado en los documentos de finales del siglo: «milites non infimi ... qui vulgare lingua infanzones dicuntur»[10].

De manera que tenemos ya desde la primera época en los reinos de Castilla-León una diferenciación en el seno de la caballería entre los «infimi», que poseen sólo su caballo y armas para ir a la guerra, y otros que poseen un estatuto social y económico superior, para los cuales se ha creado un vocablo específico. Junto a estos dos grupos aparece el de los caballeros villanos, documentados desde el siglo x, a los que el rey concedía una serie de privilegios por combatir a caballo.

El problema se nos plantea a la hora de descubrir un significado para «miles» y «caballero», diferente del de hombre a caballo. Los estudios de Duby han demostrado que la difusión del término «miles» es paralelo al de la institución feudal y que este vocablo vino a sustituir al de vasallo, del cual era sinónimo, para evitar el sentido de subordinación que implicaba este último. Pero en tierras de Castilla y León nos encontramos con que la palabra «vasallo» no aparece hasta finales del siglo XI, por influencia franca y aplicado a vasallos reales. Por otro lado, tanto «miles» como «infanzón» son aplicados la mayor parte de las veces a hombres de condición jurídica libre y, al parecer, independiente, o en todo caso obligados a prestaciones militares a cambio de beneficios siempre temporales. Ello no significa, sin embargo, que todos los caballeros fueran enteramente independientes, porque desde el siglo x

[9] Ibid. 75, doc. 39.
[10] Ibid. 154.

se conocen *milites* e infanzones dependientes o encomendados a los grandes señores, y éstos utilizan muchas veces el posesivo para referirse a ellos[11]. No obstante, los casos de dependencia se dan en mayor número en los reinos de León y Galicia que en Castilla y, por otra parte, es Castilla, por su carácter de frontera, la zona que conoce un mayor auge de la caballería; de aquí que la mayor parte de las referencias a la caballería se encuentren en los documentos castellanos y ellos ofrezcan los primeros casos de infanzones y caballeros villanos. Todo hace pensar que al menos en tierras de Castilla el sentido de servidor o de vasallo que atribuye Duby a los caballeros se olvidó muy pronto, mientras que pervivió con más fuerza el de guerrero a caballo y se impuso enseguida el de defensor, puesto que se trataba de un área continuamente amenazada por una fuerza exterior.

En conjunto, tenemos ya para los reinos de Castilla-León en los siglos x y xi los rasgos básicos de la caballería que se mantendrán, en lineas generales, a lo largo de la Edad Media: Primero, la caballería es un grupo social diferenciado de los demás por un estatuto tipificado en los fueros. Segundo, su misión es específicamente guerrera, como se demuestra por su obligación de acudir al fonsado. Tercero, la caballería no es un cuerpo homogéneo, puesto que se incluyen en ella los infanzones, de rango superior, los simples caballeros, que son hombres de linaje de un nivel económico inferior, y los caballeros villanos, que aparecen organizados desde finales del siglo xi con las leyes de Alfonso VI[12]. El estatuto jurídico de todos ellos puede ser independiente o dependiente, predominando el primer tipo en Castilla y el segundo el León y Galicia. Por último, cabe destacar el hecho del aumento del número de caballeros (al menos aumenta la referencia a ellos en los documentos) en las etapas de avance militar cristiano en la Península, lo que se explica por la necesidad de aumentar el número de guerreros en esos momentos.

Los documentos analizados del siglo xii y principios del xiii[13] indican que la caballería está sufriendo un doble proceso: por un lado aparece delimitada de otros grupos sociales de manera cada vez más precisa, pero al mismo tiempo la caballería, como cuerpo social, se diversifica interiormente cada vez más. El primer caso se observa en el hecho de que los caballeros se contraponen en los textos a «rusticos» como en los siglos anteriores, pero también a los «villanos», y en algún caso a «cives» y a «burgueses». Hay, pues, una justa delimitación entre la caballería y lo que pudieramos llamar clases populares. Hacia el otro extremo en la escala social, la caballería se distingue de las clases superiores, y en este sentido hay que señalar que la caballería no

---

[11] El fuero de Castrojeriz señala: «caballero de Castro qui non tenuerit prestamo non vadat in fonsado, nisi dederint ei espensam et sarcamo illo Merino *et habeant segniorem, qui beneficerit illos*», en PÉREZ DE TUDELA 77, doc. 49. También para el siglo x (925): «... et *milites mei* qui erant immunes a culpa ... et *milites mei* e famuli receperunt lumen» 76, doc. 46. Se repiten los casos para los siglos xi (147, doc. 45) y xii (115, doc. 93).

[12] C. PESCADOR, *La caballería popular en León y Castilla*. Cuadernos de Historia de España 33-34 (1961) 151 y ss.

[13] PÉREZ DE TUDELA I 255-86.

se identifica en la Península con la nobleza. Así por ejemplo, cuando un magnate como el señor de Lara aparece en los documentos, no se califica como «miles», sino como «dominus»; y en el caso de personajes de una escala social superior nombrados como «milites» se suele acompañar este título de otro, como «maiordomus» o «comes».

El fenómeno de delimitación precisa entre caballería y nobleza que ocurre en Castilla-León es similar al de las regiones imperiales de Alemania y Lorena, donde tampoco se identificaron ambos términos[14]. Por el contrario, en las regiones francesas «milites» y «nobiles» alcanzaron una rápida fusión. Ello induce a pensar en el desarrollo de fenómenos e instituciones paralelas en áreas muy alejadas espacialmente pero sometidas a unas condiciones políticas y/o económicas similares. En este caso, la situación fronteriza de los dos reinos y el enfrentamiento constante a un enemigo exterior convierten al príncipe en un dirigente militar, de forma que su autoridad se ve reforzada y el proceso feudal se atenúa.

El segundo rasgo que caracteriza a la caballería del siglo XII y principios del XIII es la variedad de personas que se incluyen en ella. En efecto, en esta época la palabra «miles» o «caballero» se aplica a muchos grupos de personas:

– Ante todo al rey, que se considera el primer caballero del reino desde el momento de su investidura, acto que lo convierte en el primero de los defensores.

– «Miles» se aplica a grandes magnates y a personajes de la Administración, acompañados de otro título noble.

– En los últimos años del siglo XII aparece el término «fijo dalgo», sin llegar a ser definido claramente, porque por su estructura semántica parece indicar un rango superior dentro de la caballería, basado en un poder económico. Al tiempo que se difunde este término, el de infanzón se va restringiendo y se limita a las zonas de Léon y Galicia.

– Desde Alfonso VII el rey tiene sus propios *milites*, a los que él mismo arma y proporciona soldadas. Es un ejército personal del monarca, paralelo al que mantienen los grandes señores, consecuencia de la profunda señorialización.

– Caballeros de las Órdenes Militares, regidos por su regla. Las Órdenes Militares suponen la culminación de la caballería, puesto que pretenden aunar, a través de su institución, a las dos órdenes principales, defensores y oradores, y en ellas se integrarán los miembros de las familias más poderosas.

– Caballeros villanos, con un estatuto jurídico ajustado a la comunidad ciudadana en que viven, aunque en líneas generales van alcanzando cada vez más exenciones y desde mediados del siglo XIII reciben soldadas, por lo que su situación se asemeja a la de los caballeros de linaje.

– Por último, un número considerable de personajes son calificados en los documentos como «miles», sin que pueda especificarse más claramente su rango social.

[14] DUBY, *Hombres y estructuras* 228.

Tenemos pues un gran número de caballeros con estatutos muy variados dentro de lo que se considera orden de caballería. Pero ¿cómo se define realmente la caballería?, ¿cómo la veían los hombres de la época? Para encontrar un definición global de la institución hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIII en que Alfonso el Sabio se ocupará de ella. Antes podemos rastrear al sentido que tiene la caballería para los escritores de la época y cómo la reflejaban en las obras literarias.

Es en el siglo XII cuando la caballería comienza a difundir su ideología a través de la literatura cortés, precisamente en el momento en que sus intereses y su forma de vida se ven amenazados por la evolución de la sociedad. Ello hace que los ideales reflejados en este tipo de literatura aparezcan cada vez más alejados de la realidad. De ahí que la novela cortés llegue a resultar antihistórica, en el sentido de que presenta una rígida división en clases que no se corresponde con la evolución histórica[15]. Sin embargo, a la Península la literatura cortés llega más tarde que en Europa, y aunque se conocen obras del ciclo bretón y carolingio, las novelas de caballerías no surgen hasta el siglo XIV. Por el contrario, la «caballería histórica nacional», en expresión de Menéndez Pelayo, se refleja en la literatura de forma *realista*, se apoya en la vida real, y las obras literarias del exterior no empiezan a tener verdadera influencia hasta la época de Pedro I con la llegada de tropas francesas e inglesas, imponiéndose como moda a partir de Enrique II[16].

El realismo de la literatura caballeresca puede ser aplicado a tres poemas épicos españoles de la primera mitad del siglo XIII; el *Poema de Mio Cid*[17], el *Libro de Alixandre* y el *Poema de Fernán González*. Desde luego, no es un realismo estricto, puesto que como obras literarias tienden a deformar la realidad; pero, comparadas con el idealismo de la literatura europea, presentan menor número de elementos fantásticos y parecen reflejar el mundo de manera más precisa. Las tres obras se ocupan de exaltar las virtudes caballerescas de sus protagonistas y proporcionan una visión de la caballería de la época.

Un análisis semántico de los términos caballería y caballero en los textos citados ha sido llevado a cabo por S. Moreta[18]. El autor comprueba que la equivalencia más justa para los caballeros en los poemas épicos del siglo XIII es la de guerrero a caballo, porque su función es hacer la guerra, y los elementos esenciales para llevarla a cabo son el caballo y las armas. Esta es, como hemos visto, la función y el sentido que arrastra el caballero desde los primeros siglos. En cuanto a la utilización del término, unas veces se usa en sentido colectivo para designar a todos los combatientes-jinetes, y otras en forma individual; con este último matiz designa tanto a grandes personajes como a

---

[15] C. García Gual, *Primeras novelas europeas* (Madrid 1974) 49.

[16] M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* I (Madrid 1881) 599-600.

[17] Actualmente se tiende a considerar que el *Poema de Mio Cid* fue escrito a finales del siglo XII o principios del XIII. A. Deyermond da la fecha de 1207 como la más probable: *Historia y crítica de la literatura española. I. La Edad Media* (Barcelona [4]1982) 89-90.

[18] S. Moreta, *El caballero en los poemas épicos castellanos del siglo XIII*. Studia Historica I, nº 2 (Salamanca 1983) 5-27.

caballeros menores, identificados como vasallos de aquéllos. Se nos muestra aquí la extensión numérica de la caballería que observábamos ya en el siglo XII. Por otro lado, el caballero se encuentra inserto dentro de una jerarquía militar que se hace más compleja, contrapuesto a otros guerreros: peones, ballesteros, escuderos. Por último Moreta intenta aproximarse a la definición del caballero en los poemas del XIII a través de las cualidades que le atribuyen los escritores. Recopila unos 25 calificativos asociados al caballero, entre los que destacan, con gran diferencia, los de «bueno» y «valiente», que vienen a sintetizar todas las virtudes que debe poseer el caballero, especialmente en el combate.

El estudio de Moreta permite afirmar que en el siglo XIII en la Península el ideal caballeresco expresado en la literatura es todavía un ideal guerrero que se aplica a los combates y a la vida militar en general. Pero entre lo ideal y lo real comienza a existir ya en este siglo XIII una gran distancia; hay que pensar que los héroes cantados en los poemas épicos reúnen en sí todas las virtudes, pero la situación real de los caballeros, sobre todo desde mediados del XIII en que se detiene el avance cristiano y comienza la crisis económica, es cada día más conflictiva. Esto puede observarse bastante bien a través de la obra de Alfonso X, el primer autor castellano que nos ofrece una exposición sistemática de la caballería, reflejando de forma encubierta las contradicciones que existen en ella.

Con un estilo entre literario y jurídico, el rey Sabio dedica el Título XXI de la Segunda Partida a «Los caualleros e de las cosas que les conviene fazer»[19]. Para Alfonso X la caballería en España es noble, de linaje, integrada por los «fijos dalgo que muestran tanto como fijos de bien» (Ley II). A lo largo de todo el Título XXI se insiste en que ellos son los defensores, «porque ellos han a defender la Eglesia e los reyes e todos los otros» (Ley IV); su ocupación principal es «fazer los fechos de armas que es su menester» (Ley X), un menester definido como «fuerte e cruo, assi como de ferir e de matar» (Ley XIII). Tan importante misión explica que en el momento de entrar en la Orden les hagan jurar tres cosas: «La primera que non recele de morir por su ley si fuere menester; la segunda por su señor natural; la tercera por su tierra» (Ley XIV). Las virtudes que deben tener los caballeros para desempeñar su tarea son cordura, fortaleza, mesura y justicia principalmente; además deben ser entendidos, sabidores, arteros y mañosos y, sobre todos, muy leales, «ca esta es bondad en que se acaban e se encierran todas las buenas costunbres» (Ley IX).

A lo largo de su exposición Alfonso X abarca todos los aspectos de la caballería: quiénes pertenecen a ella y quiénes tienen vedada la entrada; cómo se realizan los ritos de investidura de armas; cuál es la función del caballero y cómo debe comportarse y, finalmente, cómo se pierde la honra de la caballería.

[19] Utilizamos la edición que recoge L. A. DE CUENCA en *Floresta española de varia caballería* (Madrid 1975), que es idéntica a las Partidas pero más manejable. Por ello no citamos páginas sino leyes, incluidas en el texto para no alargar las notas.

Desde el encabezamiento hasta el final del capítulo lo que más llama la atención es la utilización de la perífrasis y del tiempo verbal en pasado para definir las condiciones de los caballeros. Comprobamos que Alfonso X se vale de estas fórmulas para mostrarnos no quiénes *son* los caballeros, sino *cómo deben ser*, y en este deber ser va implícita la propuesta de un modelo al que deben ajustarse todos los que quieran mantenerse en ese estado. Es decir, lo que le interesa al rey, más que mostrarnos la complejidad social de su tiempo, es describir una sociedad ideal en la que los caballeros forman el grupo compacto de los defensores y cumplen la misión que como tales tienen asignada por Dios. Sin embargo, en la vida real la condición de caballero se predica ya de muchos grupos de hombres, y ahora las palabras de Alfonso X nos harán ver que el comportamiento de los caballeros dista mucho de ser noble y bueno. Por esto el rey no nos dice cómo son escogidos los caballeros, sino «como deuen ser escogidos» (Ley II); tampoco que tienen unas virtudes ciertas, sino que «deuen auer en si quatro virtudes» (Ley IV) y además «deuen ser entendidos» (Ley V), y «deuen ser bien acostunbrados» (Ley VII), etc.

La propuesta ideológica del rey Sabio viene apoyada mediante el recurso a los antiguos, lo que le obliga a utilizar continuamente el verbo en tiempo pasado; esto le permite, en ocasiones, justificar su propuesta, como en la Ley II, donde nos cuenta cómo «antiguamente para fazer caualleros escogieron los venadores del monte ... e carpenteros e ferreros ...», pero comprobaron que les faltaba la vergüenza y por ello buscaron hombres de buen linaje. Así, mediante el prestigio de los antiguos pretende justificar la fusión entre caballería-hidalguía, en unos momentos en que los caballeros-villanos («los otros defensores», a los que nombra casi por descuido) están asimilando su situación a la de los nobles. En otras ocasiones el recurso al pasado le permite describir los vicios de los caballeros, pero alejándolos de sí en el tiempo, lanzándolos a una antigüedad ambigua, como si no quisiera reconocer su existencia porque sería perjudicial para el modelo de caballero ideal que intenta elaborar. A este respecto es significativa la Ley XXI: «Que cosas son tenudos los caualleros de guardar». Comienza, desde luego, amparándose en los antiguos: «Señaladas cosas ordenaron los antiguos que guardasen los caualleros, de manera que non errasen en ellas. E son aquellas que juran quando reciben Orden de Caualleria ...»; es decir, que *deben* jurar, y muchos caballeros las juran de hecho, y que son, como lo ha indicado en las leyes anteriores, la defensa de su ley, de su señor y su tierra. Un poco más adelante, con la excusa de relatarnos todo lo que guardaban los antiguos, nos hace un retrato de los vicios de la caballería de su tiempo en un párrafo algo extenso pero de gran interés:

«E esto (la ley, el señor natural y la tierra) se auia de guardar en tal manera que non fuessen contra ello en dicho, ni en fecho, ni en obra que fiziesen, ni en consejo que diesen a otro; otrosi acostumbrauan mucho de guardar pleyto e omenaje que fiziesen, o palabra firmada que pusiesen en otro, de guisa que non la mintiesen ni fuesen contra ella. E guardauan aun, que el cauallero o dueña que viessen cuytado de pobreza o por

tuerto que ouiesse recebido, de que no podiese auer derecho, que punassen todo su poder en ayudarlos como saliesen de aquella coyta. E por esta razon lidiauan muchas vegadas, por defender el derecho destos atales.

E otrosi auian a guardar todas cosas que derechamente les eran dadas en encomienda, defendiendolas asi como lo suyo.

E sin todo esto, guardauan que cauallos nin armas que son cosas que conuieren mucho a los caualleros de las traer sienpre consigo, que las non empeñassen ni las mal metiessen sin mandado de sus señores, o por coyta manifiesta que ouiessen, a que ningun acorro non pudiesen auer; e otrosi, que las non jugassen en ninguna manera.

E tenian aun que deuian ser guardados de fazer ellos por si furto, ni engaño, ni consejar a otro que lo fiziese; e entre todos los furtos, señaladamente en los cauallos e en las armas de sus compañeros, quando estouiessen en hueste».

Una lectura detenida del texto nos hace pensar, en primer lugar, que lo que acostumbraban los antiguos está en el siglo XIII bastante olvidado y Alfonso X lo recuerda aquí para que sirva de ejemplo a los caballeros. En segundo lugar, una simple inversión del sentido permite eliminar el disfraz con que aparecen los vicios de la caballería: Podemos suponer que los caballeros del siglo XIII no cumplían el juramento hecho de guardar las leyes, el rey y la tierra; en ocasiones no guardaban el pleito ni la palabra jurada; algunos caballeros se empobrecían sin recibir ayuda de sus compañeros de armas; otras veces no guardaban las cosas que recibían en encomienda, y hasta empeñaban el caballo y las armas o se las jugaban, y muchos robaban y mentían.

A partir de este siglo podemos ver la distancia que existe entre lo ideal y lo real en caballería. Las convenciones caballerescas se duermen sobre el papel, mientras día a día aumenta el desorden social. Ricos hombres, infanzones y caballeros hidalgos constituyen la nobleza y forman parte de la Orden de Caballería, pero su misión como tales caballeros no es cumplida, puesto que se muestran rebeldes frente al rey, no respetan las leyes y no defienden la tierra ni a los súbditos más débiles, sino, por el contrario, utilizan su poder para oprimir al pueblo. Este fenómeno, reproducido cada vez a mayor escala desde finales del siglo XIII y en el XIV, favorecido por la debilidad real en periodos de minorías, convertía a los caballeros más que en modelo de virtudes, en malhechores.

Se pone de manifiesto ahora la contradicción esencial que domina a la caballería desde el momento de su formación. Si teóricamente los caballeros son los defensores de la sociedad, adornados de todas las virtudes cristianas y aplicados a una vida en pro de la justicia, en la práctica la vida caballeresca supone la aventura, la búsqueda de la fama y el enriquecimiento a costa de lo ajeno. En los primeros tiempos, mientras se pudieron conjugar la teoría y la práctica, el sistema funcionaba perfectamente. Pero poco a poco se fueron separando las dos corrientes: una se refugió en la literatura, conformando un modelo ideal; la otra se convirtió en la forma natural de vivir para los caballeros. Pero para comprender este contraste y su evolución, se hace preciso retomar el principio del Título XXI: «Defensores son uno de los tres estados por que Dios quiso que se mantuuiese el mundo».

De los tres órdenes a los tres estados

El desarrollo de la caballería no se entiende sin el impulso de una teoría ideológica que justifique la actuación de los caballeros en la sociedad. Esta teoría aparece por primera vez enunciada en Francia en el siglo XI y se conoce como la «teoría de los tres órdenes». Según ella, la sociedad terrestre está configurada por tres tipos de personas con una función específica: unos oran, otros trabajan y otros luchan[20]. Condición indispensable para que funcione el sistema es que los «milites» se sometan a las leyes impuestas por la Iglesia, es decir, que se cristianice la función guerrera respetando los bienes del pueblo y los de los eclesiásticos. La caballería alcanzará su valor más alto cuando asuma estos valores y participe en las Cruzadas luchando contra los enemigos de la Iglesia. A cambio ésta tiene la misión de velar por la salvación de todos y hacer que se cumplan las leyes divinas. Por su parte los campesinos deben proporcionar los medios de subsistencia a los otros dos grupos.

Esta clasificación tripartita, en la que cada orden se complementa con los otros dos, tiene una justificación religiosa: La sociedad terrestre se organiza tomando como modelo el mundo celeste, que también se divide en tres partes y donde todo funciona ordenadamente bajo la autoridad de Dios. La finalidad de la teoría es asimismo religiosa, ya que la sociedad organizada y jerarquizada de esta manera se encamina hacia la salvación. Así configurada, la teoría de los tres órdenes se convierte en una formación ideológica, en la ideología del mundo feudal, con unas características que le permitirán perpetuarse, al menos como tal teoría, hasta el siglo XVIII.

Al elaborar la teoría de los tres órdenes, los milites – que hasta entonces constituían un grupo profesional diverso de combatientes a caballo con ciertas connotaciones de subordinación – son todos reunidos en un solo grupo, separados del resto del pueblo y elevados a la categoría de «orden». En este sentido, como señala F. Cardini, «el desarrollo del tema de la tripartición funcional de la sociedad es tan sólo una última prueba del progresivo ascender social y ético de los mílites»[21]. Así, lo que era una condición profesional, al configurarse en un grupo cerrado y separado de los demás, se convierte en una categoría social.

Como categoría social, los *milites* son equiparados a los *oradores*, estableciéndose desde los primeros tiempos una correlación entre la milicia secular y la «militia Christi». Realmente, ambos grupos, refugiados tras su función de *oradores* o de guerreros, constituyen la clase social dominante puesto que son los que poseen los medios económicos de producción. Y como clase social se oponen a los labradores, que proporcionan la fuerza de trabajo que mantiene a toda la sociedad. Por esto los dos primeros grupos son los verdaderos órdenes, en el sentido que tiene esta palabra desde el Bajo Imperio romano, es decir, instituciones rígidas con una estructura interna[22]. J. Batany,

---

[20] DUBY, G. en *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* desarrolla el tema con amplitud.

[21] F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale* (Firenze 1982) 320.

[22] C. NICOLET, *Un ensayo de historia social: El orden ecuestre en las postrimerías de la República Romana*. En *Órdenes, estamentos y clases* (Madrid 1978) 63-82.

estudiando el lenguaje en los moralistas franceses del siglo XII, descubre que la expresión «orden de los campesinos» no es utilizada por los escritores para designar al último grupo, al de los campesinos. Para este autor, la doctrina cristiana induce a los moralistas a incluir a todos los individuos en su clasificación «pero su fuero interno les induce a considerar que sólo ciertos grupos destacados cuentan en la vida social, y éstos son los grupos que denominan *ordres*»[23].

La consideración de orden para la caballería está en estrecha relación con las ceremonias de investidura de armas, puesto que son estos ritos los que ratifican la entrada de los caballeros en el orden.

En realidad estas ceremonias, consideradas desde una perspectiva antropológica, no son más que una reelaboración de los ritos primitivos que marcaban el paso de la niñez a la juventud, y desde este punto de vista la investidura de armas no significaba, primitivamente, la entrada en la caballería entendida como orden ya estructurado. El cambio de sentido se produce entre los siglos XI y XII y ha sido estudiado por J. Flori[24]. El estudio de las fuentes en las que se describen las ceremonias de investidura ha permitido a este autor establecer que en la época carolingia la investidura se utilizaba para marcar el comienzo del gobierno efectivo de un rey. Pues bien, el mismo texto del ceremonial real, con pequeñas variantes, fue aplicándose con el paso del tiempo a los príncipes y a los grandes señores, hasta convertirse en el siglo XI en el texto modelo para la investidura de armas de los mílites. Se ha producido por tanto un deslizamiento desde arriba hacia abajo del sentido del ceremonial, es decir, un cambio a nivel mental.

Paralelamente tiene lugar una difusión desde abajo hacia arriba del término «miles», que será retomado por los grandes personajes y por el mismo rey, considerado como el primero de entre ellos. De este doble deslizamiento, del ejercicio del poder hacia abajo y del sentido de la milicia hacia arriba, surgirá la caballería como cuerpo compacto, como «orden», integrado por todos los laicos que desempeñen la función guerrera.

La fusión tiene lugar a lo largo del siglo XII, y desde finales de dicho siglo se observa ya la tendencia de la caballería a encerrarse en sí misma, a convertirse en casta. A partir de entonces los ritos se hacen más solemnes y su significado será más honorífico que profesional. Se estaba operando un cambio de mentalidad en la caballería, que puede ser expresado con una frase de Flori: «La chevalerie allait devenir Chevalerie»[25]. Así dignificada, la caballería olvida su origen y el antiguo significado de subordinación que implicaba el término mílites: Cuando Alfonso el Sabio desarrolle et tema en la decimosegunda centuria nos dirá que «ouo este nome de cuento de mill, ca antiguamente de mill omes escogian vno para fazer cauallero»[26].

---

[23] J. BATANY, *El vocabulario de las categorías sociales en algunos moralistas franceses hacia 1200*. En *Órdenes* 69.

[24] J. FLORI, *Chevalerie et liturgie*. Le Moyen Age 84 (1978) 247-78 409-42. Y *Les origines de l'adoubement chevaleresque*. Traditio 35 (1979) 209-72.

[25] FLORI, *Les origines* 249.

[26] Alfonso X, *Partida II*, Título XXI, Ley I. La misma idea deformada sobre los orígenes de la caballería es recogida por Ramón Llull en el *Libro de la orden de caballería*. (Madrid 1986) 21. (Traducción de Luis Alberto de Cuenca).

A medida que la caballería se transforma hasta consolidar su posición dentro del esquema social, la propia teoría ideológica de la sociedad, que había sido elaborada en principio por la Iglesia, evoluciona para adaptarse a los cambios sociales y se va convirtiendo en una teoría laica. La distribución tripartita en Órdenes se aplicaba a una visión religiosa del mundo, y la misma palabra «ordo» pertenecía al lenguaje eclesiástico. Pero este esquema no podía ser aplicado a una sociedad progresivamente diversificada en la que el desarrollo urbano y la creciente división del trabajo rompían los moldes de la tripartición. Entre los siglos XII y XIII la teoría de los órdenes se transforma en la «teoría de los estados», que se aplica a una visión laica de la vida y a una sociedad organizada en categorías socioprofesionales. Desde estos momentos se está expresando un desajuste en la teoría que el mundo feudal elabora de sí mismo, porque se empeña en mantener como modelo teórico una estructura tripartita de la sociedad, cuando en realidad ésta se aleja cada vez más del modelo. Con esta contradicción implícita la teoría de los estados es retomada en la primera mitad del siglo XIV por don Juan Manuel, quien desarrolla el tema mostrándonos la sociedad de la época y dentro de ella la situación de los caballeros.

Cuando don Juan Manuel, después de tanto tiempo, recoge la teoría, lo que hace es precisamente apropiarse del modelo para aplicarlo a la sociedad de su época. No obstante, el modelo social de la tripartición admitido por todos los teóricos no resulta ya válido en la primera mitad del siglo XIV, y nuestro autor tendrá que hacer verdaderos malabarismos para demostrar que todos los estados del mundo se «encierran» en tres.

En esta época cada grupo está definido no por su nacimiento, sino fundamentalmente por su posición económica y por tanto social y política[27]. Esto es precisamente lo que a don Juan Manuel le cuesta admitir, ya que él, por su nacimiento, estaba en uno de los escalones más altos de la sociedad y no puede ver con buenos ojos que algunos individuos suban y bajen en la escala social confundiendo los estados. De ahí esa insistencia en mantener a cada uno en su lugar, ese afán de enumerar, clasificar y ordenar a todos los hombres en sus estados, que en el fondo parece indicar una necesidad derivada justamente de lo contrario, del hecho de que en la vida real las barreras entre las personas no están tan bien delimitadas, y el dinero o el favor real pueden cambiar el estado de cada uno.

El *Libro de los Estados* refleja en su conjunto los dos rasgos que definen la sociedad de la primera mitad del siglo XIV: la diversidad, que se muestra en la cantidad de oficios que enumera, y la complejidad, expresada en el gran número de personajes, híbridos socialmente, a los que no se sabe muy bien en qué estado incluir, como los hombres de criazón, o los caballeros elevados a la condición de ricos hombres por el rey, o los ruanos y mercaderes.

---

[27] J. A. MARAVAL, *Estudios de Historia del pensamiento español* (Madrid 1973) 368.

Pero quizá donde se aprecia más claramente la complejidad y la desaparición del criterio funcional para clasificar a los individuos es la confusión de los mismos términos «estado» y «oficio». Don Juan Manuel no distinguía bien entre el estado de una persona y el oficio desempeñado por ella en la comunidad[28]. Por eso utiliza la palabra «estado» referida unas veces a estamento y otras a oficio, generalmente un oficio del tercer estado; pero el término «oficio» puede referirse también a un oficial de la casa del rey. Por ejemplo ser duque no es oficio sino estado, pero ser adelantado es un oficio. Vemos por tanto cómo desde el mismo vocabulario utilizado se está expresando la confusión social y la falta de criterio para enmarcar a cada estamento.

Todos estos problemas que se plantean a lo largo del *Libro de los Estados* se aplican igualmente al caso de la caballería. En general, sobre este tema don Juan Manuel nos remite al *Libro del Caballero y el Escudero;* sin embargo, la situación de la caballería dentro del esquema social aparece tratada en la obra que analizamos, en la cual se define a los caballeros de la siguiente forma:

«... este es el *postrimer estado* que ha entre los fijos dalgo, et es la *mayor honrra* a que home fijo dalgo puede llegar; et el caballero lieva nombre de caballeria, et *caballeria es orden* que non debe ser dada a ningun home que fijo dalgo non sea derechamente»[29].

La primera contradicción se expresa en el hecho de que la caballería es el «postrimer estado», es decir, el escalón más bajo de la hidalguía y, sin embargo, es la mayor honra. Se está indicando con esta frase la fusión del movimiento ascendente y descendente de la caballería de la que hablaba Flori. Por otro lado, los caballeros no se definen en este párrafo por su función, no son llamados defensores y (aunque este sentido va implícito y más adelante los nombrará con ese título), tal como lo entiende don Juan Manuel «la caballería es orden», es decir, una institución cerrada, con ciertas normas, a la que se accede por medio de un rito (orden) y en la que la única condición indispensable es el linaje.

Linaje y honra son, pues, los dos rasgos que definen a la caballería de la primera mitad del siglo XIV, una caballería que no tiene ya el monopolio de la función guerrera porque, como nos explica el mismo don Juan Manuel.

«... en pos estos hay otros defensores que *no son fijos dalgo* ..., que son homes que andan en guerra, cumple para ellos muchos, et son así como adalides, et almocadenes, et ballesteros, et *otros homes de caballo* et de pie que ponen por escuchas et por atalayas et por atajadores para guardar la tierra. Et otros peones ... Et todos *los que son tenidos por defensores* pueden salvar las almas ...»[30].

---

[28] J. R. ARALUCE CUENCA. *El Libro de los Estados. Don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo* (Madrid 1976) 54-5.

[29] *Libro de los Estados*. Ed. Pascual DE GAYANGOS (Madrid 1952) cap. XC, 335 (= Biblioteca de Autores Españoles LI).

[30] Ibid. cap. XCII, 337.

Destacamos la insistencia en que no son hidalgos, y tampoco les llama caballeros; no obstante, son hombres de caballo y andan en guerra, por lo tanto desempeñan la misma función que los caballeros de linaje. Hay, pues, una confusión en el «estado» de los defensores. A la separación entre la corriente idealista y realista de la caballería señalada antes, se añade ahora una ruptura a nivel funcional: Algunos defensores son caballeros, otros, la mayoría, son sólo defensores. Los primeros son hombres de linaje que reciben la honra de la caballería y tienen una serie de virtudes como modelo a imitar; los segundos simplemente combaten.

Alfonso XI y la caballería

Tras larga evolución la caballería se encontraba en los primeros años del siglo XIV en una situación batante conflictiva. Se mantenía, en teoría, el ideal de la caballería como cuerpo guerrero, con unas virtudes y una misión específica de defensa de la sociedad, tal como la describía Alfonso el Sabio. Pero eso era un ideal, un modelo que ya nadie se sentía obligado a imitar porque tampoco las circunstancias eran las apropiadas. La *Gran Crónica de Alfonso XI* dedica el último capítulo de la etapa de la minoría de Alfonso XI a describir, en un cuadro desolador, la situación en que se encontraba el reino:

> «... *los ricos omes e los caualleros biuian de robos* e tomas que fazian en la tierra ... en ninguna parte del reyno *no se fazie justicia* con derecho; e llegaron la tierra a tal estado que non osavan andar los omes por los caminos sinon armados e muchos en una conpaña porque se pudiesen defender de los robadores ... E en los lugares que eran çercados manteniamse los mas dellos de robos e furtos que hazian; e en esto atanbien avia muchos de los de las villas de *los que eran labradores como de los hijos dalgo* ...»[31].

Robos, desorden, inseguridad. Según la Crónica la justicia no se cumple y los caballeros no defienden el reino. La caballería ha perdido, además del ideal ético, su función tradicional y el espíritu de grupo coherente. En realidad no hay nada, excepto el linaje, que distinga a los caballeros de los que no lo son, porque las mismas actividades las realizaban los labradores y los hidalgos, y además éstos no celebraban las ceremonias de investidura de armas, no eran «ordenados» y por lo tanto nada los distinguía como pertenecientes al estado de defensores. En este contexto, Alfonso XI inicia en 1325 su gobierno personal. Las líneas generales de su política iban enfocadas primordialmente a la pacificación del reino y a la sumisión de la nobleza, como paso previo para realizar la guerra contra los musulmanes, y la centralización administrativa. Dentro de su política global hay que situar las actividades que realiza el monarca para favorecer a la caballería.

Aunque tenemos pocos datos de la educación recibida por el joven monarca, podemos pensar que entre sus enseñanzas se incluirían los objetivos que debía conseguir un buen rey según lo expresa don Juan Manuel en el *Libro del caballero y el escudero*: «La primera guardar las leyes et fueros ..., e do

[31] *Gran Crónica de Alfonso XI*. Ed. de Diego CATALÁN (Madrid 1976) I, cap. XLIX, 369-70.

non las fallare fechas, fazerlas el buenas e derechas. La segunda fazer buenas conquistas e con derecho. La terçera, poblar la tierra yerma»[32]. Las tres condiciones fueron cumplidas por Alfonso XI a lo largo de su reinado, pero quizá la que determinó de forma más acusada su trayectoria política fue la segunda, la de hacer buenas conquistas.

La tradición guerrera contra el musulmán no se había perdido en los reinos castellanos y, aunque no se realizaba una empresa en gran escala desde tiempos de Sancho IV en Tarifa, la frontera granadina seguía siendo una linea móvil en la que las escaramuzas por ambas partes se sucedían continuamente. El mismo rey debía tener presente la muerte de sus dos tíos, los infantes don Juan y don Pedro, durante una campaña contra los musulmanes en 1319. Por eso desde el momento en que empieza a gobernar es consciente de la amenaza granadina y una de sus primeras medidas será buscar recursos para abastecer los castillos fronteros del sur[33]. El espíritu guerrero que anima la política de Alfonso XI desde sus inicios y que se plasmará en sucesivas campañas contra granadinos y africanos, es recogido también por el *Poema de Alfonso XI*:

«Paró mientes el buen rey
en letras que estan escriptas
e en los preceptos de ley
e en la santa ley de Cristos
e vio libros que fablavan
del noble Cid Ruy Diaz
e de como los nobles reys plovavan
con moros cavallerias.
E vinole a coraçon
de con moros contender
de Castilla e de Leon
ayunto muy gran poder ...»[34]

Resulta muy significativo que el poema nombre los libros del Cid como obras conocidas por el monarca. No hemos encontrado referencias a otras obras concretas que pudiera conocer Alfonso XI, y tampoco hay datos que permitan pensar que recibiera influencia de la novela cortés o de los libros de caballerías, que por otro lado empiezan a escribirse en Castilla en esta época. Por el contrario, el poema del Cid, una obra de carácter épico, de exaltación de la guerra y los valores de la caballería, es uno de los modelos propuestos al joven monarca. Esta es otra de las razones que nos inducen a pensar que el ideal caballeresco de Alfonso XI se dirigía de manera preferente a la recuperación de las cualidades militares que habían definido a los caballeros en el pasado, devolverles el sentido ético que los caracterizaba y reconstruir el Orden de Caballería como un cuerpo de defensores que sirvieran en la guerra.

---

[32] *Libro del Cavallero et del Escudero*, cap. III. Los mismos objetivos proponía el Maestro Pedro de Toledo, uno de los primeros consejeros de Alfonso XI. Ver S. MOXÓ. *La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI*. Cuadernos de Historia 4 (1975) 195.

[33] *Gran Crónica* I 378.

[34] *Poema de Alfonso XI*, ed. YO TEN CATE (Madrid 1956) estrofas 283-85, p. 81.

En realidad, la política caballeresca de Alfonso XI no puede ser desligada de su actividad militar, dirigida desde los primeros tiempos a la conquista de zona musulmana. Es la actividad militar la que le obliga a llevar a cabo una renovación de la caballería en todos los sentidos, como consecuencia de las necesidades político-militares con que ha de enfrentarse.

Desde mediados del siglo XIII la Reconquista estaba prácticamente paralizada y no se habían realizado grandes empresas militares para ampliar el territorio. Por otro lado, la ocupación de Andalucía no se llevó a cabo de forma racional, y ello aumentó el desequilibrio demográfico y económico de los reinos cristianos. De ahí que cuando Alfonso XI decida la conquista de territorio musulmán se encuentre con una serie de problemas: le faltan tropas para emprender una ocupación en gran escala; no tiene medios económicos para contratar soldados mercenarios; las tropas de la frontera están mal equipadas y, sobre todo, se ha perdido el espíritu caballeresco de lucha contra el infiel. Ante estos problemas el monarca se plantea una doble finalidad: aumentar el número de tropas en general, y dotar a la caballería en concreto de unos ideales éticos que canalicen su actividad hacia la guerra exterior. Para conseguir sus objetivos Alfonso XI cuenta con medios legales por un lado, y persuasivos o ideológicos por otro.

Los métodos legales son utilizados esencialmente para actualizar la caballería villana, que alcanza en el siglo XIV la última etapa en su desarrollo como institución característica[35]. A lo largo de los siglos la caballería villana venía jugando un papel de primer orden en la renovación de los cuadros de la caballería de linaje, puesto que al cabo de varias generaciones los caballeros villanos se convierten en hidalgos y constituían una nobleza de segunda fila. Por otro lado durante el reinado de Alfonso XI se puede constatar el avance continuo de la institución, partiendo de las regiones fronterizas hasta englobar todo el territorio.

El primer ordenamiento en tal sentido se produce en 1333, coincidiendo con la campaña para descercar Gibraltar, e impone la obligatoriedad de mantener caballo y armas al reino de Murcia[36]. Cinco años después se establecerá la misma ley para la frontera sevillana. Aunque la obligación existía desde el siglo XII, sólo afectaba a algunas ciudades; Alfonso XI la hace extensiva a toda la frontera para aumentar el número de tropas. Desconocemos si este tipo de leyes se aplicaron también a otras regiones fronterizas o del interior en los años siguientes, pero lo cierto es que el Ordenamiento de Alcalá de 1348 impone la obligación para todo el reino de mantener caballos y armas según la cuantía de los bienes de cada uno. En dicho Ordenamiento se expresa claramente la finalidad de las leyes: «Estar prestos e aperçebidos para la guerra de los moros»[37].

---

[35] PESCADOR, *La caballería popular* 197.

[36] J. TORRES FONTES, *Dos ordenamientos para los caballeros de cuantía de Andalucía y Murcia*. Anuario de Historia del Derecho Español 34 (1964) 465.

[37] *Cortes de León y Castilla* I 613 (Citado por PESCADOR, *La caballería popular* 206).

Las disposiciones sobre la caballería villana se complementan con otras relativas a los caballos, como la valoración del caballo según las regiones, la prohibición de sacarlos fuera del reino o el establecimiento de plazos para sustituir a los que muriesen. Todos los ordenamientos están encaminados, como hemos visto, a disponer de un ejército en condiciones para la guerra.

Otro rasgo que ofrece la caballería popular en la época es su confusión con la caballería de linaje. La asimilación entre ambos grupos se va produciendo poco a poco. Al principio los caballeros villanos contaban únicamente con la exención fiscal a cambio de mantener caballo y armas y acudir a la guerra. Pero desde principios del siglo XIII los villanos perciben soldadas igual que los caballeros de linaje y a partir del reinado de Alfonso X se generaliza la exención de impuestos para todos sus servidores. Con estas medidas los villanos empiezan a confundirse con los nobles, puesto que obtienen los privilegios que hasta entonces fueron patrimonio exclusivo de la nobleza y en poco tiempo consiguen una consideración social equivalente a la hidalguía[38].

En el reinado de Alfonso XI la confusión entre ambas caballerías es total. Desde ahora todos los individuos que posean cierta cuantía de bienes están obligados, por ley, a mantener caballos y armas y, en consecuencia, adquieren los mismos privilegios que los hidalgos. Ya no hay ningún rasgo ni exterior, ni fiscal, ni funcional, que distinga a unos de otros.

La progresiva asimilación entre los dos tipos de caballería, provocada por causas políticas en el caso de Alfonso X y por necesidades militares en el siglo XIV, es difícilmente admitida por los grupos sociales más elevados. El rechazo a admitir esa asimilación se refleja especialmente a través de la literatura; hay unos versos del *Poema de Alfonso XI* que ilustran a la perfección esta idea: Al enumerar las tropas cristianas que intervinieron en la batalla de Salado va destacando el valor de cada una de ellas, pero aclarando

«Bien asi los çibdadanos
fazian gran cavalleria
fijos dalgo castellanos
levavan la mejoria»[39].

Lo cierto es que en todas las campañas de Alfonso XI la caballería villana, sobre todo la de los concejos de la frontera, juega un papel de primer orden, y su actuación no puede dejar de ser notada ni por la Cronica ni por el Poema. El mismo rey, consciente de su utilidad, se ocupa de ampliar la institución a lo largo de su reinado. Sin embargo, se siente la necesidad de distinguir de alguna forma a la caballería de linaje de estos otros caballeros.

He destacado como característica de la caballería villana su confusión con la nobleza porque la política de Alfonso XI respecto a la caballería de linaje tiene como uno de sus objetivos el separarla formalmente (ya que de he-

[38] Ibid. 191.
[39] *Poema de Alfonso XI*, estrofa 1751, p. 489.

cho ni de derecho es posible) de los caballeros villanos. Y la separación formal sólo podía realizarse a través de la ceremonia de investidura de armas, rito que únicamente se permitía practicar a los guerreros de linaje.

Una vez que se restablece la ceremonia y los caballeros son separados y distinguidos de los villanos, hay que prestigiar a la nueva caballería y, sobre todo, ofrecerle unos ideales que la mantengan a un nivel superior. El ideal que propone Alfonso XI es de tipo militar, la guerra; pero especialmente la guerra contra los musulmanes, lo que le permite dotar al ideal de unas connotaciones religiosas (Cruzada) que lo hagan más atrayente. Además Alfonso XI intenta conseguir a través de esta propuesta que se canalicen hacia el exterior los impulsos de los caballeros, siempre dispuestos a la búsqueda de aventuras, fama y dinero. Tengamos en cuenta que la inseguridad del reino y la destrucción de la tierra son los factores más importantes con los que tiene que enfrentarse el monarca, fenómenos provocados en gran parte por las actividades de los caballeros, unas veces actuando por sí mismos y otras en servicio de los ricos hombres. La guerra no era sólo una forma de conquistar territorio y ganar prestigio. La guerra contra los musulmanes permitía, además, desviar los impulsos de la caballería hacia el exterior, lo que favorecía al rey y al mismo tiempo contribuía a la pacificación interior del reino.

La política seguida por el monarca queda muy bien reflejada en un pasaje de la *Gran Crónica*. En 1339, cuando los benimerines están abasteciendo la frontera para atacar, unos pocos caballeros de la mesnada del rey que estaban en Jerez consiguen vencer en una escaramuza a un gran número de moros. El cronista describe el hecho en un tono abiertamente propagandístico:

> «E como quiera que los christianos vençieron a los moros seyendo muchos mas los moros que ellos, no deuen tenerlo los omes a gran marauilla, ca el ystoriador oyo dezir que aquellos caualleros de la mesnada del rey ... maguer que en sus tierras fuesen malfetriosos en el tienpo que alla estauan, pero desque llegaron estar fronteros en aquella guerra contra los moros que mantenien muy bien christiandad, no tomando ninguna cosa de mal parte, e guardavanse mucho de pecar ...»[40].

El texto permite comprobar cómo se han desviado los impulsos de los caballeros; para conseguirlo y llevarlo al extremo de enfrentarse a los musulmanes en grandes batallas, Alfonso XI hubo de poner en marcha todo un aparato ideológico lo suficientemente atractivo como para que los caballeros se unieran a su empresa. A lo largo de todo su reinado realizará el monarca una amplia tarea de revitalización de la caballería de linaje, utilizando los medios de persuasión ideológica hasta conseguir que esta caballería sirva a los intereses de la corona.

Pueden establecerse varias etapas en la política de reestructuración de la caballería que lleva a cabo Alfonso XI, teniendo en cuenta que algunas de ellas se desarrollan simultáneamente y que la política caballeresca se aplica al mismo tiempo que la tarea de sometimiento de la nobleza y pacificación del

[40] *Gran Crónica* II 302.

reino. Siguiendo un orden cronológico, el primer paso para renovar el espíritu de la caballería es fundar en 1332 la Orden de la Banda. Tal como lo expresa la *Gran Crónica* el monarca

«Hordeno que algunos caualleros e escuderos la su mesnada que traxesen vandas en los costados e paños, e el rey eso mismo ... E asi acaesçio *despues* que los caualleros y escuderos que fazian algund buen fecho en armas contra los enemigos del rey, e procurauan de lo fazer, el rey dauales la vanda e faziales mucha honrra, en manera que cada vno de los otros cobdiçiava fazer vondad de caualleria por alcançar e cobrar aquella honrra ...»[41].

Se puede apreciar que la Banda no es todavía en la primera época una «orden», sino una distinción puramente externa, y en ningún momento se habla de ella como de la «Orden e la Banda». Otro dato a tener en cuenta es que esta distinción se concede en principio a los caballeros y escuderos de su mesnada, es decir, de los que le acompañaban asiduamente, lo que parece indicar que se trataba de dar prestigio a algunos caballeros de los que rodeaban al monarca. Será sólo más adelante («después»), cuando la Banda adquiera importancia y se convierta en una distinción reconocida, cuando se otorgue a otros guerreros destacados. Por último, señalamos que aunque el propio rey decide también vestir la Banda, él mismo todavía no ha sido armado caballero, como tampoco lo habrían sido, posiblemente, los demás caballeros, pues, como nos dice la misma crónica, se había perdido la costumbre de celebrar las ceremonias de investidura. Ello explica que la Banda no sea considerada orden, puesto que sus componentes no habían sido ordenados.

Unos meses después de crear la distinción de la Banda, Alfonso XI decide restaurar los ritos de entrada en la caballería, porque «desde luengos tienpos los ricos omes infrançones hijos dalgo e los de las villas se escusaron de resçebir caualleria fasta en el tienpo deste rey don Alonso»[42]. La costumbre de ser armado caballero, generalizada durante los siglos XII y XIII, deja de practicarse a finales de este siglo y el monarca decide restaurarla. Primero el propio rey viaja hasta Santiago para recibir la investidura por medio del Apóstol; seguidamente convoca a ricos hombres y caballeros de su reino para que se sometan al mismo rito. Con el fin de que el acto tenga un mayor prestigio, se hacen coincidir las investiduras con las fechas de la coronación real en Burgos y de esta forma se realza el significado de las dos ceremonias. Sin entrar en la descripción de cada uno de los actos, conviene subrayar el carácter de novedad que ofrecen para la época. Durante el rito de la coronación, como ha notado C. Sánchez Albornoz[43], el rey recibe la unción con óleo sagrado, algo que no ocurría desde la monarquía visigoda, aunque sí se practicaba

---

41 Ibid. I 501.

42 Ibid. I 507.

43 C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Un ceremonial inédito de coronación de los reyes castellanos.* En *Viejos y nuevos estudios sobre Instituciones medievales españolas* (Madrid 1976) II 1.211-45. Ver también P. LINEHAN, *Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla.* En *Génesis medieval del estado moderno* (Valladolid 1987) 229-43.

entre los reyes de Francia; además Alfonso XI, rompiendo con la tradición, toma la corona del altar y se la pone él mismo, a pesar de que el ceremonial establecía que debía coronarlo el arzobispo.

Al día siguiente de la coronación más de 100 caballeros reciben la investidura de armas de manos del mismo monarca, y luego ellos arman a otros caballeros. La novedad del acto, aparte de la fastuosidad con que se lleva a cabo, reside en el hecho de que se impone de nuevo esta costumbre que no se practicaba desde los tiempos de Sancho IV.

A través de estos actos es posible percibir el modo en que Alfonso XI es capaz de recuperar del pasado unas ceremonias puramente externas e infundirles su simbolismo perdido[44]. El acto de la unción concede un carácter sagrado a la coronación y con el gesto de tomar la corona – un símbolo de poder – del altar y colocársela, el monarca está significando que recibe la autoridad directamente de Dios, sin intermediarios. De la misma forma, el hecho de ceñir la espada – el objeto mediante el cual se ejerce el poder – a los caballeros en la investidura, está indicando que el rey delega parte de su poder ejecutivo en los caballeros y en contrapartida ellos quedan sujetos al rey y deben guardarle lealtad.

Por otro lado, no parece casual que los tres fenómenos enumerados (Orden de la Banda, Coronación e Investiduras) se produzcan en tan corto espacio de tiempo. Los tres hechos ocurren en el periodo que Diego Catalán ha calificado de «años de paz y consolidación», entre 1328 y 1332, en los cuales el monarca comienza la pacificación interior reprimiendo a los malhechores, realiza sus primeras conquistas sobre los moros (Teba, Hardales, etc.) y se enfrenta de lleno a los problemas económicos que le obligan a hacer una emisión de moneda (cornados y novenes). Al final de este periodo es cuando tienen lugar los actos de renovación de la caballería, lo que parece dar a entender que desde la primera época el monarca desea imponer una linea política de autoritarismo, y su decisión de controlar el brazo militar para poder servirse de él.

En los siguientes años van consolidándose los ideales de la caballería que propone el monarca. Son, por otra parte, los años de lucha interna por someter a la nobleza, complicados por la breve contienda con Navarra y las tensiones con Portugal. En este periodo tenemos noticias de la celebración de dos torneos, uno en Valladolid en 1335 y otro en Burgos en 1338. Recogemos textualmente las citas que da de ellos la *Gran Crónica* porque abundan en la teoría del espíritu militar que informa la política de Alfonso XI.

El primer torneo se celebra en Valladolid e intervienen de una parte los caballeros de la Banda, con el rey confundido entre ellos, y de otra parte los caballeros llamados de la Ventura. La finalidad del torneo no parece que fuera el lucimiento de los participantes pues el combate fue recio y no se habla de que hubiera espectadores; el motivo viene explicando en la misma Crónica:

---

[44] Sobre el simbolismo medieval, ver J. Le Goff, *Le rituel symbolique de la vassalité*. En *Pour un autre Moyen Age* (París 1977) 349-415.

«Este rey don Alonso de Castilla, como quier que en aquel tienpo estuviese sin guerra, sienpre cataua como se trabajase en offiçio de caualleria, faziendo torneos ... por que *los caualleros no perdiesen de vsar armas, e otrosi estuuiesen aperçebidos para la guerra quando menester fuese*»[45].

El torneo de Bugos, unos años después, tiene el mismo sentido:

«E porque el rey era ome que se trabajaua mucho en fecho de armas, e otrosi *por que los caualleros non desusassen el offiçio de la caualleria que es vsar armas* ...»[46]

Un último paso para conseguir revivir completamente el espíritu tradicional de la caballería es la obtención en 1340 de los privilegios de Cruzada, concedidos por el Papa para la campaña de Tarifa y la guerra contra los musulmanes. La consideración de Cruzada para la contienda hace que el espíritu guerrero de la caballería alcance su punto culminante, porque la actividad de los caballeros aparece ahora santificada por la Iglesia.

Durante la campaña para descercar Tarifa, que culminará con la batalla de Salado, se suceden los actos de valor militar y las fazañas por parte de las tropas cristianas. Muchos caballeros recibieron la investidura de armas del rey en el campo de batalla: «E alli venian a el escuderos sus naturales e tomavan del horden de caualleria, e teniase por bien andante aquel que resçebia esta honrra por manos de tan acabado señor»[47]. Y tras la victoria de Saladado (la «santa Batalla», como la llama la *Gran Crónica*) el rey premió a muchos caballeros que se habían distinguido en ella. El triunfo sobre Tarifa permite a los castellanos avanzar sobre territorio musulmán. Se conquistan ahora Locovin, Alcalá, Benamejí, Rute y Matrera, y se inicia el cerco de Algeciras que durará casi dos años. Para entonces el prestigio de Alfonso XI y las noticias de la Cruzada contra los moros han sobrepasado las fronteras y acuden a esta guerra no sólo sus naturales, sino ricos hombres y caballeros alemanes, franceses e ingleses, los cuales llegaban a la Península tanto por conocer al rey como por ganar el perdón de la Cruzada[48].

La campaña de Algeciras se puede considerar el punto más alto en la evolución de la caballería castellana como cuerpo militar. Durante el tiempo que dura la cerca, relatado por la Crónica mes a mes, los enfrentamientos con los sitiados son continuos y en ellos intervienen tanto los caballeros de linaje como la tropas de los concejos y los caballeros extranjeros, dando lugar a frecuentes demostraciones de valentía por parte de todos ellos. Pero al mismo tiempo en Algeciras se manifiestan ya los primeros síntomas del cambio profundo que está sufriendo la caballería. La llegada de nobles extranjeros, a los que Alfonso XI dispensaba un trato preferente, pero que exhibían un comportamiento y hasta una forma de vestir diferente a la de los castellanos, de-

---

45 *Gran Crónica* II 101.
46 Ibid. 197.
47 Ibid. 421.
48 *Crónica de Alfonso XI*, ed. C. ROSELL (Madrid 1953) 360 (= Biblioteca de Autores Españoles LXVI).

bieron influir en la caballería hispana que combatía en Algeciras. Es muy posible que estos caballeros trajeran a la Península equipos de guerra muy lujosos que llamaran la atención de los castellanos, porque el cronista describe con detalle los yelmos de los extranjeros adornados con figuras humanas y de animales, señalando que había unos 600 yelmos de este tipo[49].

La actuación de los extranjeros en los combates pondrá de manifiesto el desfase de sus concepciones sobre la guerra. Estos caballeros se lanzaban a combatir sin ningún orden, buscando el lucimiento en un enfrentamiento cuerpo a cuerpo, lo que resultaba nefasto desde el punto de vista estratégico. Por ello Alfonso XI se vio obligado a llamarlos al orden, advirtiéndoles que «las sus gentes dellos non eran sabidoras de guerra de los Moros, et por esto que era menester que mandase cada vno a los suyos que non saliesen a los arrebates de los Moros, salvo cuando viesen salir alla el pendon del Rey de Castilla»[50]. No obstante, las órdenes de Alfonso XI no siempre serán cumplidas, y muchos extranjeros fueron derrotados o muertos en las emboscadas con los moros, lo que demuestra que el ideal caballeresco no se aplicaba bien a la verdadera guerra porque sacrificaba las exigencias de la estrategia a las del lucimiento personal[51].

Otro elemento que contribuyó a cambiar el sentido de la caballería fue la utilización de la pólvora durante el cerco de Algeciras. Aunque los instrumentos son todavía muy poco precisos y por lo tanto poco útiles, el cronista no deja de narrar, con asombro y disgusto las explosiones de los «truenos» y las «pellas de fierro» que producían la muerte segura del que las recibía, y contra las que no servían de nada las armas de los caballeros porque «venia tan recia que pasaba un ome con todas sus armas»[52]. En el cerco de Algeciras comienza, pues, el camino descendente de la caballería, al menos en el sentido funcional; no sólo porque los formalismos que mantiene en la guerra la convierten en anacrónica, sino porque las nuevas técnicas militares acabarán desplazándola al mundo artificioso de la Corte. Aunque las armas de fuego tardarán todavía muchos años en perfeccionarse, mientras tanto el gran arco hace su aparición en Europa mostrando que los ejércitos de caballeros con sus hermosos equipos de guerra no tienen ya ninguna utilidad.

El análisis del desarrollo de la caballería en la época de Alfonso XI permite deducir que la política del monarca, en su conjunto, está encaminada a destacar los valores ético-militares de los caballeros; es decir, que pretende conseguir que las virtudes que se venían atribuyendo en los siglos anteriores a los caballeros tengan una aplicación práctica en la actividad de estos guerreros nobles. Desde este punto de vista, la vida caballeresca en el reinado de Alfonso XI aparece como el momento culminante en la evolución de la caballería tradicional, guerrera y militar, que intenta superar las contradicciones de

[49] Ibid. 366.
[50] Ibid. 364.
[51] J. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media* (Madrid 1981) 141.
[52] *Crónica de Alfonso XI* 359.

su seno para ofrecer la imagen del valor y la bondad aplicados a la defensa de las leyes, el rey y la Iglesia. Es, sobre todo, la exaltación de las virtudes guerreras plasmadas en la realidad en la guerra contra los musulmanes, a la que acuden tanto los castellanos como los caballeros extranjeros atraídos por el espíritu de Cruzada.

Pero también es el momento en que las contradicciones en el interior de la caballería se hacen más acusadas, y por ello aparecen en la época los primeros síntomas del ideal formal de la caballería, expresado en el gusto por los torneos, el cuidado en la organización de las ceremonias y en la búsqueda de la fama. Todos estos elementos que hasta ahora se han disfrazado bajo el ideal guerrero, se convertirán a partir de la segunda mitad del siglo XIV en las manifestaciones esenciales de la caballería, una caballería cuyos ideales estéticos y formales han ido desplazando la función militar a un segundo plano.

En consecuencia, la Orden de la Banda se situa en un momento de transición entre la caballería guerrera de la plena Edad Media y la caballería formalista e ideal de los últimos siglos medievales. Esto permite comprender la evolución de la Orden de la Banda y también explica su desaparición cuando el espíritu que la sostenía deja de tener sentido. Nos encontramos así con que al principio cuando Alfonso XI crea la Banda lo hace para ofrecer una distinción honorífica a los caballeros destacados en la guerra, pero no tiene el carácter de cuerpo cerrado sino que a ella pueden acceder todos aquellos que realicen un hecho de armas importante. Sin embargo unos años después se fijan por escrito los capítulos de la Banda, ya configurada como «orden» y por tanto como institución cerrada e integrada por un número determinado de caballeros. Desde ahora para acceder a la orden hay que superar ciertas pruebas, y para mantenerse en ella hay que practicar ciertos ritos que establecen los ordenamientos. A partir de estos momentos es espíritu guerrero perderá importancia, mientras que se valoran más los aspectos formales de lucimiento en el torneo y la justa. Más tarde, tras la muerte de Alfonso XI, la Orden de la Banda se otorgará como una distinción honorífica que no tiene relación con el espíritu militar y, por último, en los tiempos modernos desaparecerá sustituída por otras órdenes más prestigiosas.

Evolución de la Orden de la Banda

La Orden de la Banda fue fundada en el año 1332 por Alfonso XI y será mantenida por sus suscesores como una de las órdenes de caballería más prestigiosas; sin embargo, con el paso del tiempo irá perdiendo su primitivo carácter guerrero y convirtiéndose en algo más formalista, al compás de la decadencia de la caballería. En el siglo XV se generalizan las concesiones de la Orden de la Banda, con lo que pierde también el sentido de cuerpo de élite; no obstante, la institución se mantendrá hasta el siglo XVI, cuando Carlos I implante en España la Orden del Toisón de Oro, fundada en 1431 por su antepasado Felipe el Bueno, cuya importancia hará desaparecer a todas las órdenes anteriores.

En el curso de los dos siglos en los que se mantiene vigente, la Orden de la Banda va sufriendo una transformación radical, desde sus inicios como cuerpo guerrero con unas obligaciones estrictas, hasta su final como una simple distinción externa que los monarcas conceden generosamente a todo tipo de personas. De ahí que situemos a la Orden de la Banda en un momento de transición entre la caballería militar, más cerca del espíritu tradicional, y las Órdenes de Caballería de tipo más idealista de las que habla J. Huizinga en *El otoño de la Edad Media*. Esta evolución permite establecer varias etapas en el desarrollo de la Orden de la Banda.

La primera corresponde al momento de su fundación. Tal como lo relata la *Gran Crónica*, estando el rey en Vitoria unos meses antes de su coronación y de las investiduras, decidió que algunos caballeros y escuderos de su mesnada llevasen unas bandas como sobreseñales en sus ropas, comprometiéndose el rey a entregar estas señales cada año. El motivo aducido para fundar la Orden de la Banda fue el estímulo de la caballería: «Supo que en los tienpos pasados en los sus regnos de Castilla vsaron sienpre en menester de caualleria e despues lo avian dexado que no vsavan della fasta en el su tienpo, e *por que oviesen mas bolundad de lo vsar* ...»[53].

Ya hemos señalado que en esta primera época la Banda no es considerada todavía una orden porque sus miembros no han sido ordenados; tampoco existen unas normas definidas, excepto el distintivo de la ropa, ni es una institución cerrada. Además en estos momentos todavía no se han escrito los capítulos del Libro de la Banda y, aunque en ellos se da la fecha de 1330[54], hay muchas razones que nos inducen a pensar que el Libro se elaboró mucho más tarde. En primer lugar, algunos de los caballeros que aparecen incluídos en la Orden no habían nacido en 1332, como por ejemplo el infante don Pedro, o los hijos del rey con doña Leonor de Guzmán, don Enrique, don Fadrique, don Tello y don Juan. En segundo lugar, aparece en todas las copias de los capítulos el nombre de don Juan Núñez, que se mantuvo enfrentado con el monarca hasta 1336 y recibió la orden de caballería en 1339[55]. Otro caballero que se incluye en las listas, Pedro Carrillo, recibió la distinción de la Banda por su actuación en el cerco de Tarifa[56], es decir, en el año 1340. Junto a estos datos, hay otro hecho que hace pensar que la redacción del Libro de la Banda es posterior a la fundación de la Orden: Cuando la *Gran Crónica* habla de los caballeros de la Banda, dice lo siguiente:

« ... avian hordenamiento entre si muchas buenas cosas que eran todas obras de caualleria, *segund que se contiene mas largamente en vn Libro queste señor rey mando*

[53] *Gran Crónica* I 501.

[54] Todas las copias de los capítulos de la Orden de la Banda consultadas citan ese año; sin embargo, se trata de un error debido a que la *Crónica de Alfonso XI* no sigue una cronología exacta.

[55] *Gran Crónica* II 295: «E porque don Joan Nuñez non avia reçebido avn honrra ninguna de caualleria fasta en aquel tiempo, el rey armolo cauallero, e fizole mucha honrra; e don Juan Nuñez armo otros diez caualleros ...».

[56] Ibid. I 501.

hazer desto que avian de guardar los de la vanda; e quando dauan la vanda al cauallero hazianlo jurar e prometer que guardase todas las cosas que heran escritas en aquel *Libro de* hordenamiento»[57].

Las frases subrayadas no están en la *Crónica de Alfonso XI* editada por la Biblioteca de Autores Españoles en 1953 y en la *Gran Crónica* se reproducen en letra cursiva, lo que significa que pertenecen a un manuscrito posterior al de la Crónica; como ésta se redactó, según Diego Catalán, hacia 1344, podemos deducir que el Libro de la Banda al que alude el texto fue redactado entre esta fecha y 1350, año en que murió Alfonso XI.

Todo hace pensar que la Banda en el momento de su fundación consistía simplemente en una señal distintiva concedida por el rey a los que destacaban en hechos de armas. Era, según lo explica Alfonso X en las *Partidas*, un galardón: «Bien fecho que debe seer dado francamente a los que fueren buenos en la guerra por razon de algunt grant fecho señalado que fizieren en ella»[58]. Se creaba esta distinción, o galardón, con el fin de estimular a los caballeros y escuderos a destacarse en la guerra y también para mantener a la caballería de linaje en unos niveles de autoexigencia mínimos. En consecuencia, la Banda era otorgada sólo a unos pocos caballeros allegados al monarca, escogidos por su valor en la guerra, y no se otorga a los que no fueran hidalgos ni, por supuesto, a las mujeres.

Desde este punto de vista entendemos que existe una gran diferencia entre la Orden de la Banda y las Órdenes de Caballería de fines del siglo XIV y XV mencionadas por Huizinga. Para este autor «fundar órdenes militares se había convertido desde la mitad del siglo XIV en una verdadera moda», y señala cuatro razones que movían a la creación de estas órdenes: conmemoraban un suceso importante, tenían una significación política accesoria, o un sentido piadoso, o eran una hermandad para protección mutua[59]. Ninguna de las razones es aplicable a nuestra orden que tenía, a diferencia de aquéllas, el carácter de galardón por un hecho de armas. Por otro lado, la Orden de la Banda es anterior en más de 20 años a las que trata Huizinga y su actividad podía ser aplicada a la guerra contra los musulmanes, de tal forma que se basaba más en la realidad, en las necesidades políticas del momento. En cambio las órdenes europeas de la segunda mitad del XIV y del XV tenían como fines la conquista de Jerusalén o la expulsión de los turcos, fenómenos muy alejados espacialmente, lo que les confería un carácter de distinciones más bien formalistas e ideales que reales.

Una segunda etapa en la evolución de la Orden de la Banda corresponde al momento de la elaboración del Libro, hecho que establecemos entre 1334 y 1350, sin poder precisarlo más. Son años de tregua con los musulmanes, durante los cuales se reunen las Cortes castellanas todos los años desarrollando

---

[57] *Crónica de Pedro I* Ed. C. ROSELL (Madrid 1953) 431 (= Biblioteca de Autores Españoles LXVI).
[58] Partida II, Título XXVII, Ley I.
[59] HUIZINGA, *El otoño* 122-23.

una tarea legislativa que culminará con el Ordenamiento de Alcalá. Como han pasado más de diez años desde la creación de la Orden ha habido tiempo suficiente para que muchos caballeros recibieran la distinción al destacarse en las campañas contra los moros. Por otro lado, la caballería de linaje ha adquirido un gran prestigio gracias a la labor de revitalización que realizó Alfonso XI y por la destacada intervención de los nobles en la guerra, así como por la llegada de caballeros extranjeros a la Península para intervenir en la Cruzada. Todo ello estimuló los ideales caballerescos de los castellanos, de lo que es una buena prueba la redacción de la primera novela de caballerías, *Amadís de Gaula*, hacia 1345 en la corte de Alfonso XI[60].

Muy probablemente, se trata de un período de paz en el que la caballería ha alcanzado su punto culminante, y es por tanto el momento apropiado para dejar constancia por escrito de la normas que rigen a los caballeros de la Banda. Pero desde el momento en que se fijan por escrito los capítulos, la Orden adquiere un sentido nuevo, porque si antes el hecho de recibir la Banda obligaba sólo a mantener las más altas caballerías (un concepto muy amplio que no llega a concretarse), en el Libro las normas son taxativas: qué cosas deben jurar los caballeros al entrar en la Orden; cómo deben actuar en la guerra y en la paz; qué deben comer y beber, cómo deben vestirse, etc. Aunque es posible que antes de escribirse el Libro los caballeros tuvieran que hacer algún tipo de juramento al entrar en la Orden, es seguro que no abarcaría todos los aspectos que se contemplan ahora. Además en el Libro se inscriben los nombres de los caballeros de la Banda y se establecen las condiciones para acceder a la institución, de forma que se convierte en un cuerpo cerrado, reservado a unos pocos que constituyen, como veremos, un grupo de élite.

Para controlar el comportamiento de los caballeros y vigilar el cumplimiento de las normas que recoge el Libro, se establece una revisión periódica por parte del maestre y unos pocos caballeros que se encargan de premiar o castigar a los miembros de la Orden de la Banda según su actuación. Los ordenamientos establecen además que los caballeros deben guardar en secreto las leyes por las que se rigen, lo que acentúa su condición de grupo exclusivista y cerrado.

En consecuencia se puede decir que hacia mediados del siglo XIV la Banda se configura como una verdadera orden, integrada por caballeros que ya han recibido la investidura de armas y por escuderos que la recibirán muy pronto y que se han destacado en la guerra. Posee en estos momentos una doble vertiente, militar y formal, puesto que se estipula en los capítulos que deben acudir a la guerra formando una cuadrilla y a la vez se regula su comportamiento externo, su forma de actuar y su participación en torneos y justas. Integran la Orden de la Banda un grupo selecto de nobles que mantienen – o deben mantener – los ideales caballerescos en el más alto nivel, siendo a la vez los personajes más influyentes del reino, de tal manera que la Orden de la Banda se convierte en la distinción más importante del reino.

---

[60] N. R. PORRO, *La investidura de armas en el Amadís de Gaula*. Cuadernos de Historia de España 57-58 (1973) 331-407.

Con estos rasgos básicos la Orden de la Banda se mantiene en los tiempos de Pedro I, quien intentará controlar la institución haciendo que se cumplan los estatutos, como lo demuestra el hecho de que retirara la Banda a Pero Carrillo por no ser vasallo real sino de don Enrique en 1353. No obstante, en los años siguientes la mayor parte de los miembros de la Banda irán engrosando las filas de la nobleza rebelde a Pedro I que encabeza Enrique Trastámara y en la batalla de Nájera combaten al lado de este último. La importancia que había llegado a adquirir la Orden de la Banda se demuestra porque en esta batalla don Enrique elige la Banda como insignia de sus tropas («... todos los de la partida del Rey don Enrique levaban ese dia vandas en las sobreseñales ...»[61]), mientras que de la otra parte los del Príncipe de Gales llevaban sobreseñales blancas por San Jorge. En Nájera el pendón de la Banda estaba situado en la vanguardia del ejército de don Enrique, defendido por los caballeros que luchaban a pie, de los cuales casi todos fueron presos o muertos y el pendón de la Banda cayó en manos del rey don Pedro. Al parecer fue en esta época cuando Pedro I colocó las insignias de la Banda en los alcázares de Sevilla y Carmona para celebrar el triunfo sobre su hermano[62].

Otra muestra de la consideración alcanzada por la Orden de la Banda en Castilla se manifiesta en el hecho de que sirviera como modelo al escudo nazarí de la Banda, creado por Muhammad V, el cual le cambió los colores y le añadió el lema «Solo Dios es vencedor», adornando con él los palacios de la Alhambra, como ha demostrado Pavón Maldonado[63]. Más discutible es la opinión de dicho autor cuando señala que «el verdadero heredero de la Banda fue don Pedro y no don Enrique. Parece que las disputas dinásticas entre ambos contendientes quedaron simbolizadas en la posesión del emblema»[64]. En la lucha por la corona jugaron indudablemente otros factores y la posesión del emblema de la Banda era un elemento puramente accesorio. Si en la batalla de Nájera los caballeros de don Enrique llevaban la Banda como distintivo fue porque no tenían otro mejor y porque la casi totalidad de los componentes de la orden estaban a su favor y combatían en sus filas.

De ahí que cuando Enrique II triunfe definitivamente la institución de la Banda se mantenga (de otra manera se habría extinguido a la muerte de Pedro I), aunque convertida ya en una distinción honorífica que no tiene que ver con la guerra. Con este sentido la concede el rey en 1375 a siete caballeros franceses llegados a la corte de Castilla en compañía del duque de Borbón[65]. Se mantiene igualmente durante el reinado de Juan I, un monarca que favoreció también a la caballería, ya que el día de su coronación armó cien caba-

---

[61] *Crónica de Pedro I* 557.

[62] R. RAMÍREZ DE ARELLANO, *La Banda real de Castilla* (Córdoba 1899) 63. No obstante, la obra en su conjunto presenta muchas incongruencias.

[63] B. PAVÓN MALDONADO, *Escudos y reyes en el cuarto de los leones de la Alhambra.* Al-Andalus 35 (1970) 179-197.

[64] Ibid. 187.

[65] G. DAUMET, *L'ordre castillan de L'écharpe.* Bulletin Hispanique 25 (1923) 15.

lleros de linaje en la ciudad de Burgos[66], emulando quizá las fiestas de coronación e investiduras de su abuelo Alfonso XI. Juan I fundó asimismo dos órdenes de caballería en 1390, la del Espíritu Santo para los caballeros y la de la Rosa para los escuderos, pero no llegaron a tener vigencia porque ese mismo año murió el rey. En su testamento se encuentra la única referencia sobre la Orden de la Banda en esta época: Se ordena que Pedro López de Ayala continue con el cargo de alférez de la Banda[67].

A principios del siglo XV la Orden de la Banda sigue siendo una distinción de las más importantes y todavía se intentan conservar las ordenanzas establecidas en el Libro de la Orden: En 1404 Pero Niño arranca la divisa de la Banda a un escudero francés que la lucía sin permiso del rey de Castilla. Pero Niño no se incluye en ninguna de las listas que conocemos de los caballeros de la Banda, sin embargo es posible, como señala Daumet[68], que entrara en la orden después. Si fuera así, no hizo otra cosa que cumplir las ordenanzas, las cuales establecían que si un caballero de la Banda se encontrara con otro luciendo la divisa sin ser de la Orden, debía quitarle la divisa y enviarlo a la corte del rey de Castilla a probar su caballería en una justa, como única forma de entrar en la Orden.

Por otro lado, el suceso nos está indicando la proliferación de divisas de las órdenes de caballería desde finales del siglo XIV y la falta de discriminación para utilizarlas. En Castilla se fundan, además de las dos de Juan I citadas antes, la Orden del Collar de San Francisco de Enrique III, la Orden de la Escama de Juan II y la de la Jarra y el Grifo fundada por el infante don Fernando de Antequera[69]. Todas ellas reflejan la influencia de las órdenes de caballería europeas que poseen más bien una finalidad social, para distinguir a un grupo de personas de entre los nobles, pero que no tienen ninguna aplicación política ni militar inmediata, como lo demuestran los ideales tópicos que se proponen: la reconquista, detenida desde el reinado de Alfonso XI y con pocas posibilidades de finalizarse; la defensa de la Iglesia, que a estas alturas no necesitaba ya que la defendieran, y la protección de viudas y huérfanos, lo que les permitía aparecer ante la sociedad como los desinteresados defensores de los más desvalidos. En cambio la vida real es ocultada por la nobleza, o arropada por hermosos ideales, como en el caso de las órdenes de caballería. Por ello se siguen creando estas distinciones que únicamente halagan la vanidad del que las recibe porque, como señala Huizinga, están fundadas sobre la soberbia embellecida y sólo sirven para recrear una forma de vida bella.

La Orden de la Banda evolucionará al compás de estas nuevas órdenes, convirtiéndose en una institución puramente formal, aunque quizá conserva un mayor prestigio por su mayor antigüedad, su origen militar y la fama de

---

[66] *Crónica de Juan I* Ed. C. ROSELL (Madrid 1953) 5 (= Biblioteca de Autores Españoles LXVII).
[67] Citado por DAUMET 15.
[68] Ibid. 16.
[69] J. TORRES FONTES, *Don Fernando de Antequera y la romántica caballeresca*. Miscelánea Medieval Murciana 5 (1980) 83-120.

Alfonso XI. La divisa de la Banda, al igual que las otras distinciones, se pone de moda y es exhibida por muchas personas que no pertenecen a la Orden, lo que obliga a los reyes a tomar medidas contra esta difusión ilegal. Así por ejemplo en 1410 don Fernando de Antequera, en nombre de Juan II de Castilla, promulga un ordenamiento prohibiendo el uso indebido de las divisas de la Banda, Escama, Collar de San Francisco y Jarra[70].

A la difusión ilegal, penalizada por los monarcas, se añade, paradójicamente, una difusión legal porque la Banda es otorgada generosamente por los reyes en el siglo XV. Según Villanueva reciben la Banda en 1415 varios nobles extranjeros, y unos años después la reciben también Mari Alvarez de Lara, mujer de Juan Alfonso de Novoa, caballero de la Orden de Santiago, y sus hijos Isabel Alfonso y Juan de Novoa[71]. Por otro lado la *Crónica de Juan II* habla de un caballero condenado a muerte por traidor en 1442 y señala que «al ir al cadalso llevaba una ropa negra con vanda pardilla *que entonces dava el Rey a muchos caballeros y escuderos*»; el rey ordena que se la quiten porque «no era razon que hombre que tan grandes maldades habia fecho truxiese la divisa de la Vanda ...»[72]. Es decir, que se generaliza el uso de la divisa de la Banda en el siglo XV, con lo que pierde su carácter de grupo cerrado, y se otorga también a las mujeres, lo que indica que ha perdido completamente su primitivo sentido militar de galardón por hecho de armas.

La decadencia de la Orden de la Banda, la generalización del uso de su divisa y la pérdida de su identidad como cuerpo de élite es paralela a la decadencia de la caballería en el siglo XV. La guerra se ha hecho más técnica y se despersonaliza, desponjando a los caballeros de su función anterior y desplazándolos al círculo cortesano. La caballería se convierte así en el ideal de vida de la aristocracia, un ideal que ya ha roto todos los lazos que le unían a la realidad y se refugia en la Corte intentando imitar a los héroes de la Antigüedad, resucitados por una literatura especialmente escrita para ellos. Pero la imitación es sólo exterior, un artificio elaborado por la nobleza para desenvolverse en sociedad. La caballería no presupone en esta época el ejercicio de virtudes militares ni morales, sino una capacidad económica que permita mantener un determinado ritmo de vida.

Los vicios de la caballería y su total alejamiento de los modelos que se proponía son denunciados por Mosen Diego de Valera hacia mediados del siglo XV. Valera no se siente obligado, como lo estaba Alfonso X dos siglos antes, a mantener la ficción de las virtudes caballerescas recurriendo a la Antigüedad, sino que separa muy bien las dos épocas. Describe primero los valores de la caballería en el pasado y después denuncia con toda crudeza la situación de la caballería en su tiempo:

---

[70] Publicado por J. TORRES FONTES. Ibid. 118-20.

[71] L. T. VILLANUEVA 461.

[72] Citado por LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XIV y XV* (Madrid 1942) 117.

«Ya son mudados por la mayor parte aquellos propósitos con los quales la cavallería fue comenzada: estonce se buscaba en el cavallero sola virtud, agora es buscada para no pechar; estonce a fin de honrrar esta orden, agora para robar el su nombre ... Ya las costumbres de cavallería en robo y tiranía son reformadas; ya no curamos quanto virtuoso sea el cavallero, mas quanto abundoso sea de riquezas; ya su cuidado que ser solía en conplir grandes cosas es convertido en pura avaricia ...»[73].

La distancia que existe entre la caballería de la primera mitad del siglo XIV y la del siglo XV es abismal. Si aquella se movía todavía entre lo real y lo ideal, entre la guerra y la Corte, la del siglo XV está definitivamente recluida en la Corte. Si los caballeros del XIV tenían aún un modelo de virtudes aplicado a la práctica y no demasiado alejado en el tiempo, en el siglo XV los modelos de la caballería se han convertido en arquetipos literarios. Ahora no se practican ritos ni juramentos que obliguen a los caballeros a mantener unas normas y aunque, en palabras de Valera «las leyes de la nobleza les apremian guardar toda regla de cavalleria», sin duda no las guardaban.

No es extraño que en este contexto la Orden de la Banda pierda todo su sentido y quede como una simple distinción externa. Como tal se mantiene todavía en el reinado de los Reyes Católicos, quienes conceden distinciones a los caballeros destacados en la conquista de Granada. Al menos dos caballeros de Murcia reciben la divisa de la Banda en esta guerra[74], aunque pudiera tratarse de otra divisa en forma de banda implantada en Castilla por Fernando el Católico, como maestre de la Orden de la Jarra y el Grifo, fundada por su abuelo Fernando de Antequera. Una y otra se extinguirán, junto con las demás órdenes, cuando el emperador Carlos imponga la distinción del Toisón de Oro, la más preciada de Europa, a las familias más importantes.

No parece que cayera totalmente en el olvido la Orden de la Banda, posiblemente por su larga duración y porque conservaba cierto prestigio de sus orígenes con Alfonso XI. Daumet indica que al llegar los Borbones a España, Felipe V, un nostálgico, quiso crear una Orden de la Banda inspirándose en la que fundara Alfonso XI unos siglos atrás, para agrupar en torno a su persona a las familias más influyentes del reino[75]. Al parecer la idea no llegó a realizarse porque esto, en el siglo XVIII, no era más que un sueño, como la misma caballería.

El Libro de la Orden

Una prueba de la extraordinaria difusión de la Orden de la Banda en sus primeros tiempos es el elevado número de copias del Libro conservadas en varios archivos y en diversas épocas. En general, en casi todas las recopilaciones de leyes y cuadernos de Cortes de Alfonso XI aparece confundida entre

---

[73] D. VALERA, *Espejo de verdadera nobleza,* Ed. M. PENNA (Madrid 1959) 107 (= Biblioteca de Autores Españoles CXVI).

[74] Archivo Municipal de Murcia, *Cart. Real 1478-88* 118-19 (20-Septiembre-1482) y *Cart. Real 1484-95* 97-8 (2-Julio-1491).

[75] DAUMET 19.

ellas el ordenamiento de la Banda. Tal cantidad de manuscritos hace prácticamente imposible una edición crítica, aunque nos ha sido posible consultar un buen número de copias y establecer una comparación entre ellas. Los textos analizados son:

1) Escorial, *Z-II-14*. ff. 95/80-107/92 (doble numeración). Contiene el texto completo del Libro, con un índice de capítulos al principio y encabezamientos con los títulos antes de cada capítulo. La lista de caballeros se incluye tras el capítulo 6. El texto está escrito a renglón corrido, con letra del siglo xiv, precortesana o de albalaes, y capitales toscamente dibujadas. El último folio se halla escrito por una mano posterior. De todos los manuscritos consultados resulta uno de los más antiguos y más completos, por lo que presentamos su transcripción al final del presente trabajo.

2) Escorial, *Z-III-1*, ff. 109-117. Por la letra es posiblemente el texto más antiguo. Está escrito a dos columnas con capitales adornadas y con un índice de capítulos al principio, pero no incluye lista de caballeros.

3) Escorial, *Z-II-4*, fol. 38-44. Letra de la segunda mitad del xiv, escrito en linea corrida, con índice de capítulos y encabezamiento de los mismos. Lista de caballeros tras el capítulo 6. Es prácticamente igual al documeto 1, con algunas variantes lingüísticas.

4) Escorial, *Z-II-5*, ff. 90-96. Letra del siglo xiv escrita a dos columnas. No incluye índice inicial ni encabezamiento de capítulos. La lista de caballeros aparece en el capítulo 8.

5) Escorial, *Z-I-9*, Letra del siglo xiv, a doble columna. No hay índice general, aunque los capítulos sí llevan encabezamiento. Lista de caballeros tras capítulo 6.

6) Escorial, *Z-I-6*. Letra de fines del xiv, a doble columna. No lleva índice inicial al principio ni encabezamiento de capítulos. Le faltan las letras mayúsculas al principio de cada capítulo. Lista de caballeros tras capítulo 6.

7) Escorial, *Z-I-8*. Letra de fines del xiv, a doble columna con capitales adornadas. No tiene índice ni encabezamiento de capítulos; éstos se designan «leyes». Lista de caballeros tras el capítulo 6.

8) Toledo, *Ms 23-25*, fol. 3-9. Letra de la segunda mitad del xiv escrita a linea corrida, dejando espacio en blanco para las mayúsculas. Texto completo, con índice y encabezamiento de capítulos; lista de caballeros tras capítulo 6.

9) París, B.N., *Ms. esp. 335*, ff. 1-16. Letra del siglo xiv (?) de gran módulo a linea corrida. Contiene índice, encabezamiento de capítulos y lista de caballeros tras capítulo 6.

10) Escorial, *Z-II-6*. Escritura cortesana del siglo xv trazada con rapidez. No contiene índice ni encabezamiento de capítulos. El contenido no ofrece variantes respecto a los anteriores e incluye una lista de caballeros tras el capítulo 6.

11) Córdoba: *Ordenamiento de la Banda*, pergamino con letra del siglo xv muy cuidada, a doble columna, con capitales adornadas. Texto completo con lista de caballeros tras capítulo 6.

12) Biblioteca Nacional, *Ms 5784-Q-97*, ff. 37-42. Copia del siglo xvii, sin índice ni encabezamiento de capítulos. Lista de caballeros tras capítulo 6.

13) BN, *Ms 2803*,ff. 130-139. Copia del siglo xviii sacada de la biblioteca de D. Gonzalo Argote de Molina. No lleva índice inicial. La lista de caballeros se incluye en el capítulo 8.

14) BN, *Ms 13097-Dd-118*, ff. 186-190. Letra del siglo xviii. No lleva índice general pero sí encabezamiento de los capítulos y lista de caballeros tras el capítulo 6. Es un texto muy completo, con muchas tachaduras y notas al margen, lo que indica que ha sido comparado con otras copias del Libro.

15) BN, *Ms 13097-Dd-118*, ff. 176-184. Letra del siglo xviii con índice inicial, encabezamiento de capítulos y lista de caballeros tras capítulo 6.

16) Escorial, *Y-II-13*, ff. 111-120. Letra del siglo xvi, muy cuidada, con capitales adornadas. Contiene un índice inicial con 25 capítulos (en lugar de los 23 habituales en todas las demás copias) y el texto presenta bastantes modificaciones respecto a los anteriores. Lista de caballeros al final del libro.

Textos impresos

– Alonso de Cartagena en el *Doctrinal de Caballeros* incluye unas ordenanzas de la Banda tomadas de las copias más antiguas, pero no incluye índice inicial ni lista de caballeros.

– El «Libro de la Banda» publicado en 1918 por L. T. Villanueva en su artículo «Memoria sobre la Orden de caballería de la Banda de Castilla», en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* de aquel año, pp. 552-574. Del origen del texto sólo se indica que se copió de uno de los archivos de Toledo. No contiene índice general, los capítulos tienen su encabezamiento y la lista de caballeros se presenta tras el capítulo 6. Villanueva incluye a pie de página una comparación con el texto de Alonso de Cartagena.

– Un texto de los capítulos publicado por Rafael Ramírez de Arellano en su obra *La banda real de Castilla* (Córdoba 1899). Es la copia menos fiable, sacada de un manuscrito de la Biblioteca Naconal, sin encabezamiento de capítulos y con la ortografía enmendada por el autor.

– G. Daumet publica unos «Capítulos del Libro de la Vanda», transcritos de un manuscrito de la BN, pero presenta una laguna de cuatro folios. *L'ordre castillan de l'Écharpe (Banda)*. Bulletin Hispanique 25 (1923) 5-32.

Al examinar las copias se ha tenido en cuenta esencialmente el contenido más que el orden, el desarrollo de los capítulos o las variantes lingüísticas. Se comprueba así la existencia de dos redacciones distintas del Libro: la más antigua debe datarse entre 1344 y 1350, tal como señalamos más arriba; contiene 23 capítulos, incluidos los ordenamientos de la justa y el torneo en último lugar. A esta primera redacción pertenecen la mayor parte de las copias analizadas, bien en forma extensa, bien en forma abreviada, es decir, sin índice inicial y sin encabezamiento de capítulos, pero con el contenido del texto prácticamente idéntico. También coinciden las listas de caballeros en todas ellas, salvo pequeñas variantes atribuibles a errores de copia.

Del conjunto de manuscritos hemos de exceptuar el del Escorial Y-II-13, con letra del siglo xvi, perteneciente a una segunda redacción del Libro con importantes variantes respecto a las copias antiguas. Resulta muy difícil aventurar la fecha de redacción de esta copia; aunque el rey Alfonso XI se cita todavía como maestre de la Orden, las variantes son de tal calibre que su redacción parece posterior, quizá del siglo xv. El texto impreso por Daumet pertenece al segundo grupo de textos, con una redacción similar, pero con una lista de caballeros menos extensa.

El estudio de los estatutos de la Orden de la Banda lo realizamos sobre la base del texto escurialense Z-II-14 por ser el más completo de los antiguos, ya que presenta un índice y una distribución por capítulos que hacen más fácil el

análisis. Seguidamente comentaremos las variantes observadas en el segundo grupo de copias, tomando como modelo et manuscrito del Escorial Y-II-13, más completo que el publicado por Daumet.

Como punto de referencia de las ideas que expresan los capítulos del Libro de la Banda hemos tomado las *Partidas* en el título dedicado a los caballeros, y el *Libro del caballero y el escudero* de don Juan Manuel, escrito hacia 1326 según Giménez Soler[76].

Considerado en su conjunto, podemos decir que el espíritu que informa la redacción del Libro de la Banda está más cerca de las ideas caballerescas de Alfonso X que de las de don Juan Manuel. Esto se explica porque la política de Alfonso XI se dirigió preferentemente a recuperar del pasado las virtudes militares de la caballería, y nada mejor que el tratado sobre los caballeros de Alfonso X para ofrecer una idea clara y sintética de la caballería que pudiera ser utilizada por los redactores del Libro. Sin embargo, la obra de don Juan Manuel, aún siendo más próxima en el tiempo, constituye sobre todo un compendio enciclopédico del saber de su época aplicado a los caballeros, por lo que trasciende lo puramente caballeresco para abordar temas de moral, de física, etc., todo ello envuelto en una trama novelesca que hace de él un texto inapropriado para servir de modelo a la redacción del Libro de la Banda. No quiere esto decir que la obra de Alfonso el Sabio sirva de modelo estricto al Libro de la Banda, sino que en los capítulos se recogen algunas ideas tratadas anteriormente por aquel monarca.

Siguiendo el texto escurialense incluido en el apéndice, el Libro de la Orden de la Banda se estructura en 5 partes. La primera comprende el capítulo I y en ella se justifica el sentido y la finalidad de la Orden. La segunda incluye los capítulos del 2 al 9, que tratan del comportamiento exterior de los caballeros. Del 10 al 20 se ocupan de lo que podríamos llamar régimen interno de la institución, puesto que regula las relaciones del rey con los caballeros y de éstos entre sí. La cuarta parte contiene un sólo capítulo dedicado a comprometer a los miembros en el secreto de las leyes por las que se rigen. Por último, los capítulos 22 y 23 parecen constituir un apéndice para regular los torneos y las justas, pero que no es exclusivo de los integrantes de la Orden sino de todos los caballeros.

En el primer capítulo se justifica el sentido del Libro, elaborado en torno a dos ideas: caballería y lealtad. La caballería se define aquí como orden: «La mas alta e mas preçiada Orden que Dios en el mundo fizo es la caualleria» y también como un «estado» que se debe mantener cumpliendo los fines asignados, es decir, la defensa de la fe y del mundo. De manera que se define a la caballería al estilo tradicional como defensores, al igual que Alfonso X en el preámbulo de «De los caualleros»; y de la misma forma que el rey Sabio considera la virtud principal de los caballeros la lealtad «ca esta es bondad en que se encierran todas las buenas costumbres e ella es assi como madre de to-

[76] D. Devoto, *Introducción al estudio de don Juan Manuel* (Madrid 1972) 233, coincide con la opinión de Giménez Soler.

das» (Ley IX), en el Libro de la Banda también se considera que lo más importante en un caballero es la lealtad[77], la cual debe aplicarse en tres direcciones: a su señor natural, en este caso el rey, quien podrá tener bajo su control a los caballeros; a la amada, un elemento del amor cortés que acompaña a la cultura caballeresca; y la lealtad a sí mismo para «tenerse por caualleros mas que otros y fazer mas altas caualleriass», es decir, para mantener a la caballería por medio de esta Orden en unos niveles de actuación que justifiquen su título de defensores y les obliguen a superarse cada vez más. La Orden de la Banda se propone, pues, estos tres fines condensados en la virtud de la lealtad. Observamos además que no se hace alusión, ni en el preámbulo ni en el primer capítulo, a fines piadosos o al culto a los santos como es típico en otras órdenes de caballería posteriores, lo que nos permite situar a nuestra orden en un momento de transición.

El segundo bloque de capítulos está dedicado a prescribir el comportamiento de los caballeros. Se señala que deben procurar oir misa, y es la única vez que se habla de actos religiosos en las copias del primer grupo. También se establece que deben tener el mejor caballo y las mejores armas (se ocupa de ello Alfonso X en la Ley X) y ser modestos y valerosos. En la guerra se penaliza el juego de dados, especialmente si jugaban caballo y armas, vicio al parecer muy extendido, pues Alfonso X también hacía alusión a él. En la paz deben mantener unos modales que acrediten su condición de caballeros, así como vestir la Banda al menos un día a la semana.

Los ordenamientos establecen dos sistemas para entrar en la Orden; uno consiste en conceder la Banda a un caballero «por bondat que aya en el» o «por caualleria que el ouiese fecho», y éste debió ser el método para obtener la distinción en los primeros tiempos. El otro sistema era ganarla en un torneo con caballeros que ya eran de la Orden. Para entrar a formar parte de la institución el nuevo caballero debía jurar dos cosas: guardar lealtad al rey y ayudar siempre a los caballeros de la Banda, fomentándose así el compañerismo, el espíritu de cuerpo y el sometimiento al monarca.

La tercera parte, del capítulo 10 al 20, regula las relaciones de los miembros de la Orden entre sí. Ante todo los caballeros tienen un trato preferente por parte del rey, ya que podían acudir a él si se sentían agraviados por cualquier persona, incluidos los hijos del rey, y debían ser oídos por el maestre y los caballeros de la Banda. En caso de guerra la Orden de la Banda acudiría en bloque formando una cuadrilla a las órdenes del monarca, y en la paz los caballeros debían acudir a los torneos convocados. Los ordenamientos muestran un interés especial en evitar el enfrentamiento entre los caballeros, fenómeno que debió producirse con bastante frecuencia. La *Gran Crónica* comenta al menos dos peleas entre los caballeros de la compaña real, en una de las cuales fue herido el propio rey (vol. II, p. 182 y p. 187) y, aunque eran

[77] En cambio, don Juan Manuel pone por encima de todas las virtudes la vergüenza (*Libro del Caballero y el escudero*, cap. XIX). Resulta significativo que un escritor que cuida tanto su prosa evite deliberadamente hablar de la lealtad.

reprimidas con dureza, parece que no podían erradicarse, como lo demuestra su penalización en el Libro de la Banda. Hay dos capítulos dedicados a las peleas entre caballeros: si el enfrentamiento era sólo verbal el castigo quedaba al albedrío del rey (cap. XVII), pero si intervenían las armas se le prohibe al caballero presentarse ante el rey en dos meses, durante los cuales sólo llevaría la mitad de la divisa de la Banda, y si además hubiese heridos perdería sus privilegios por un año (cap. X).

El capítulo XXI está dedicado a subrayar la importancia del Libro y la obligación de que sus normas sean respetadas por todos los caballeros, así como el mantenimiento del secreto de las mismas, para lo cual se penaliza a los que lo difudan. En este capítulo debería terminar el Libro de la Banda y, sin embargo, todas las copias consultadas incluyen dos capítulos más sobre el ordenamiento del torneo y la justa en los que no se habla en ningún momento de los caballeros de la Banda, sino únicamente se regulan las normas de aquellos juegos. Ello hace pensar que se incluyen como apéndice del Libro para recordar a los participantes las normas que regían los torneos y las justas, pues los caballeros de la Banda estaban obligados a asistir a ellos según el Ordenamiento. Por otro lado, la inclusión de los dos capítulos nos indica que este tipo de actividades comienzan a ser muy comunes entre los caballeros y por tanto la caballería se está convirtiendo en juego de Corte. En este sentido es muy significativo que algunas de las variantes más importantes que existen entre los dos grupos de copias se refieran precisamente a la forma de valorar los torneos y las justas.

En conjunto, según las copias de la primera redacción, el Libro de la Banda puede situarse, como venimos indicando, en un momento de transición entre la caballería guerrera y la cortesana porque si bien se le concede gran importancia a los torneos, al comportamiento cortés de los caballeros y a su deferencia hacia las damas, también se ocupan los ordenamientos de prescribir su actuación en la guerra.

El segundo grupo de manuscritos, de una redacción posterior, viene representado por el texto publicado por Daumet y el escurialense Y-II-13 del siglo XVI. Será este último el que tomaremos como modelo para compararlo con las copias del primer grupo, consideradas más antiguas. Con respecto a la forma, las diferencias principales observadas en este manuscrito frente a los del primer grupo son que suprime el encabezamiento de los capítulos y cambia su orden, colocando después de la primera parte que justifica el sentido de la Banda los capítulos que explican cómo se puede acceder a la Orden, y seguidamente los referentes a las costumbres de los caballeros. Asimismo, las copias del segundo grupo sitúan la lista de miembros de la Orden de la Banda al final del Libro, dando la impresión de que el ordenamiento de la justa y el torneo son específicos de la Orden, lo que no ocurre en el primer grupo de copias, donde aparecen intercaladas las listas después del capítulo 6 o en el 8.

En cuanto al contenido, el manuscrito Y-II-13 muestra una serie de variantes y añadidos que permiten afirmar una redacción posterior a los del pri-

mer grupo. La primera diferencia que ofrece se refiere al comportamiento de los caballeros. Después de señalar que deben ayudar a cualquier doncella que vaya a la Corte a querellarse ante el rey, en el manuscrito Y-II-13 se añade: «Otrosi que pare mientes que a do viere alguna dueña o donçella e ella fuere de pie e el estudiere de bestia, que deziende luego y se baya para ella e baya con ella fasta su posada». Es decir, se acentúan los rasgos corteses respecto a la primera redacción.

Otras diferencias se refieren al funcionamiento de la Orden. En los textos de redacción antigua se establecía que los caballeros debían reunirse con el rey cada dos meses o, en el caso de que el rey estuviera en la guerra y no pudiera acudir, las reuniones deberían ser como mínimo tres veces al año. En cambio en el manuscrito de nueva redacción los caballeros sólo tienen que reunirse una vez al año y en la Corte (antes no se señalaba el lugar). La finalidad es, como en los antiguos, que el rey compruebe cómo están equipados (una especie de alarde), pero en el Y-II-13 se añade: «e para que les lean el Libro de la Vanda» y para que el rey premie o castigue a los caballeros según su actuación. Además en estos días debe hacerse una misa de honra de Santiago a la que asistan todos los miembros de la Banda, los cuales deben ofrecer dinero «para sacar siete catiuos por los siete goços que ouo Santa Maria con su fijo ...». Observamos aquí un aspecto de la piedad medieval, desarrollado más ampliamente en las órdenes de caballería posteriores, pero a la que no se hacía mención en los manuscritos del primer grupo.

Por otro lado, en el escurialense Y-II-13 las peleas entre los caballeros están penalizadas con mayor dureza. Si intervienen las armas se quita la Banda al caballero, igual que en los textos antiguos, pero se añade que no deben hablarle los caballeros de la Banda durante esos dos meses. Más adelante el texto de nueva redacción llega a prescribir la muerte o el destierro para los miembros de la Banda que maten o produzcan heridas en sus compañeros, lo que nos muestra que el problema seguía sin resolverse.

El manuscrito Y-II-13 añade un capítulo que no aparece en ninguna de las copias del primer grupo. Se trata del capítulo XVI, donde se establece que los caballeros de la Banda no deben pagar impuestos por su tierra. La norma parece estar fuera de lugar, porque si los miembros de la Banda eran todos hidalgos no tendrían que pagar por sus tierras. El hecho de incluir este capítulo en los ordenamientos hace pensar que se habría transgredido la norma en algunas ocasiones y ciertos caballeros de la Banda, quizá con un nivel de vida inferior al considerado noble tuvieron que luchar para mantener sus privilegios[78].

Existe una diferencia más entre los dos grupos de copias. En los textos antiguos se exige a los caballeros que mantengan el secreto del ordenamiento, y se establece una pena de tres meses sin Banda a quien lo difunda. En cam-

[78] N. R. PORRO, *Tres documentos sobre fijosdalgos castellanos*. Cuadernos de Historia de España 33-34 (1961) 355-66. Aunque los documentos que comenta son de finales del siglo XIV y del XV el proceso que describe es similar.

bio en los modernos no se exige a los caballeros el secreto, sin duda porque en el intervalo de tiempo entre una y otra redacción la Orden de la Banda se ha difundido y ya no tiene sentido aquella ley.

Los dos últimos capítulos del Libro están dedicados, tanto en las copias del primer grupo como en las del segundo, al ordenamiento de la justa y el torneo. Ya hemos señalado que por la distribución de los capítulos estos ordenamientos parecen ser independientes de la Orden en las copias más antiguas, y en cambio se incluyen como parte del Libro en las últimas. En general el desarrollo de la justa y el torneo se describe igual en los dos grupos de manuscritos; la diferencia estriba en el número de fieles (mayor en los antiguos) y en la forma de evaluar a los participantes: Mientras que en los antiguos no hay ninguna referencia a los espectadores y los fieles tienen que juzgar quien es el mejor torneador «segun su entendimiento», en el texto Y-II-13 hay menor número de fieles y deben juzgar a los participantes con ayuda de los asistentes «preguntando a cavalleros e a escuderos e a dueñas e a donçellas ...». Con ello se nos está indicando que las justas y torneos no eran ya actos de ensayo para la guerra, sino que tenían su sentido propio como juegos de corte en los cuales estaban implicados no sólo los participantes directos en la justa o torneo, sino todos los espectadores. Además, el manuscrito de nueva redacción añade que al final de los actos se escoja un caballero de cada parte de los que justaron o tornearon mejor y se les premie: «e en señal desto que lieuen dos de los fieles sendas joyas de cada parte de las dueñas e donçellas que se y acaesçieren a estos dos caualleros ...». Es decir, como juegos de corte los torneos y justas son manifestaciones del amor cortés, donde los caballeros compiten por el amor de las damas y ellas ofrecen sus prendas, dentro de un marco totalmente artificial. Y esta última palabra es quizá la que mejor defina a la caballería desde el siglo XV.

Los caballeros de la Banda

En la Orden de la Banda estaban integrados los personajes más influyentes del reino en la época de Alfonso XI. Junto al rey y sus hijos tenían esta distinción ricos hombres como don Juan Núñez de Lara, Lope Díaz de Almazán, Cisneros, Ponce, etc.; y otros que siendo simples caballeros alcanzarán la ricahombría con los años, como Alvar García de Albornoz o Alonso Fernández Coronel. Hay también hombres de letras como Juan Estévanez Castellanos. Otros componentes de la Banda son simples caballeros o infanzones criados en la casa del rey, como es el caso de Juan Alfonso de Benavides, Juan Martinez de Rojas o Alonso Fernández Alcayde. Y por último, caballeros que se movían en el círculo militar sin entrar en la Corte. Un rasgo común a todos ellos parece ser su intervención en las campañas militares de Alfonso XI. Aun los hombres considerados letrados se destacan en algún hecho de armas, lo que parece ser el motivo para recibir este galardón. En realidad, el único caso de obtención de la divisa de la Banda que se describe expresamente es el de Pero Carrillo, que la obtuvo por su actuación en el cerco de

Tarifa. Sin embargo, repasando la lista de caballeros descubrimos que casi todos ellos intervinieron en la guerra, y muchos de ellos se distinguieron realizando actos de valor caballeresco.

El conjunto de estos caballeros debía constituir el núcleo de la Orden de la Banda hacia mediados del siglo XIV, después de las campanas de Tarifa y Algeciras. Sería un grupo selecto de individuos que intentaban demostrar que la caballería era un cuerpo militar de defensores leales al rey, configurados como una Orden gracias a la política caballeresca desarrollada por Alfonso XI.

AGÜERO:

1. Pedro González de Agüero

La *Gran Crónica* lo cita entre los caballeros que reciben la investidura de manos del rey en el año 1332 (I 501). Durante el reinado de Pedro I se pasa muy pronto al bando de Enrique Trastámara (*Crónica de Pedro I* 450). En el mismo año (1353) aparece como mensajero de los nobles para tratar con el rey (452) y en las vistas de Tejadillo de parte de aquéllos (454). Sin embargo, en 1360 se le cita como vasallo real: «vn caballero vasallo del rey el qual por su mandado estaba con el dicho Gutier Fernandez de Toledo frontero ...» (508).

ALBORNOZ:

2. Alvar García de Albornoz

El linaje de los Albornoz de Cuenca procede de Cuenca, donde constituía una nobleza de grado medio consolidada con los Trastámara. El fundador del linaje, García Alvarez, estaba ampliamente heredado en el norte de aquella provincia y aumentó su patrimonio al casar con Teresa Luna, rica hembra aragonesa. De ellos nacerán Alvar García, llamado el Viejo, primogénito y cabeza de familia; Fernán Gómez, comendador de Montalbán y el cardenal don Gil de Albornoz. En tiempos de Alfonso XI los dos primeros son calificados con el título de caballeros, y como tales se citan en las crónicas, primero devastando los señoríos de don Juan Manuel en Cuenca y luego en el asedio a Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 371).

Alfonso XI concede a Alvar García las villas de Torralba y Tragacete y le encomienda también la crianza de su hijo Sancho. Pedro I lo envia como embajador a pedir la mano de doña Blanca de Borbón y será copero mayor de la reina doña Blanca, primer oficio de la casa real ejercido por la familia. Sin embargo, años más tarde los Albornoz encabezan en Cuenca la rebelión contra Pedro I en 1355 y se exilian a Aragón, llevándose a don Sancho, hermano bastardo del rey (*Crónica de Pedro I* 464 y 471). Allí se convertirán en firmes partidarios del bando Trastamarista. Alvar García interviene en la batalla de Nájera, donde es hecho prisionero por los ingleses. Con Enrique II consolidará sus posiciones en la Corte convirtiéndose en rico hombre gracias a la obtención de oficios en la casa real y la donaciones territoriales. Alvar García será Mayordomo mayor del rey, cargo que pasará a su hijo mayor, García Gómez; su otro hijo, Alvar García el Mozo, y su nieto Juan de Albornoz serán coperos mayores bajo Juan I. Por otro lado, Enrique II le concede el señorío pleno de Utiel y Moya en la frontera valenciana. Muere en 1374. (MOXÓ, *Los Albornoz. La elevación de un linaje y su expansión dominical en el siglo XIV*. Studia Albornotiana XII [1970]).

3. Fernán Gómez de Albornoz

Hermano del anterior, figura en las ceremonias de investidura de armas de Burgos realizadas después de la coronación de Alfonso XI. Interviene con su hermano en Algeciras y más tarde en la rebelión contra don Pedro, pasando al bando de don Enrique. Participa en la segunda entrada de éste a Castilla. Fernán Gómez recibió también mercedes de Enrique II, pero no llegó a alcanzar el rango de su hermano, y su familia (Albornoz de Talavera) continuó en el círculo de caballeros (Moxó, *Los Albornoz*).

ALCAYDE:
4. Alfonso Fernández Alcayde

En 1343 era alcaide de los donceles del rey y se destaca en una celada en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 352). Según la crónica, el alcaide y los donceles eran hombres que se habían criado en la cámara del rey desde muy pequeños, y eran de buenas costumbres.

ALMAZÁN:
5. Lope Díaz de Almazán

Perteneciente al círculo de ricos hombres leoneses, participa en la guerra de Navarra en 1335 (*Gran Crónica* II 106), e interviene en el cerco de Algeciras destacándose en uno de los combates: «andido muy brauo cauallero, ca asi lo avia seido otras veces en otras peleas que los christianos auian avido con los de la çibdat: et entro dos veces entre los moros et ferieronle el caballo, maguer que lo traia armado ...» (*Crónica de Alfonso XI* 369). Después de Algeciras obtiene el cargo de Guarda mayor del rey (Moxó, *La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI*. Cuadernos de Historia 6, 235).

BAHAMÓN:
6. Juan González de Bahamón

Con este nombre se cita a un personaje en la *Crónica de Pedro I* como caballero del rey, que muere en un encuentro con el conde don Enrique y los de Aragón en 1359 (499).

BAZÁN:
7. Juan González de Bazán

No encontramos noticias de él antes de 1353, en que aparece como caballero del conde don Enrique tratando avenencia entre éste y el rey don Pedro. Antes de la boda de don Pedro con Blanca de Borbón estuvo tres meses en la Corte del rey, y fue él quien aconsejó al conde que volviera a la merced del rey antes de estas bodas (*Crónica de Pedro I*, 430-31 450). Un año después se cita como mensajero de los nobles para tratar con el rey (452 y 457).

BENAVIDES:
8. Juan Alfonso de Benavides

Infanzón de origen leonés, va escalando posiciones con los años. Fue criado en la casa del rey y uno de los que recibieron la caballería en 1332 en Burgos. El rey lo llama para la guerra de Navarra (*Gran Crónica* I 106) y en 1340 se ofrece como mayoral pa-

ra defender Tarifa de los moros, defendiéndola hasta que el rey llegó con ayuda (*Gran Crónica* II 335-36). Desempeñó el cargo de Mayordomo del infante don Pedro y también el de Merino mayor de León, compartido este último con Lope Fernández Quijada (Moxó, *De la nobleza vieja a la nobleza nueva*. Cuadernos de Historia 3, 237). En la *Crónica de Pedro I* aparece como Alguacil mayor del rey en 1353 (432) y un año después como Justicia mayor (453) y apoyando al monarca frente al conde don Enrique y los infantes de Aragón (451). Más tarde Pedro I lo manda prender porque fue a pedirle ayuda para defender el castillo de Segorbe, y muere en prisión en 1365 (563). El *Poema de Alfonso XI* lo muestra como defensor en Tarifa (est. 1.008-1.009) y señala su presencia «con los delanteros» en Salado (est. 1.736).

BIEDMA:

9. Men Rodríguez de Biedma

Caballero del rey don Pedro, está a su lado en las vistas de Tejadillo (*Crónica de Pedro I* 454). En 1362 se le cita como caudillo del obispado de Jaén, donde estaba como frontero por el rey (515); cuatro años después acude a la llamada del rey para combatir a don Enrique (540). Sin embargo en la batalla de Nájera combate junto a don Enrique y allí es hecho prisionero (557).

CARRILLO:

10. Juan Alfonso Carrillo

Con este nombre hay un caballero en los actos de investidura de Burgos; desconocemos si se trata del mismo Juan Alfonso Carrillo, hijo de Gómez Carrillo de Mazuelo del que habla la *Gran Crónica*, citándolo en 1336 como vasallo de don Juan Núñez, teniendo por él la Torre de Lobatón, pero se pasa al rey «e de ay adelante fue en seruiçio del rey» (II 134).

Tras la toma de Aguilar y muerte de Juan Fernández Coronel, el rey don Pedro manda matar a Juan Alfonso Carrillo «un cauallero muy noble e muy bueno e su conpadre e amigo de don Alonso Fernandez, que solia tener los logares de Cabra e Lucena por doña Leonor de Guzman, e quando ella fue presa el rey ge los mando entregar a otros caualleros; e el estonce vinose a don Alonso Fernandez ...» (428-29). El *Poema* lo califica de privado del rey y señala que recibe la encomienda de Priego, «llave de la frontera» antes de la cerca de Tarifa (est. 1.994-1.995).

11. Fernán Carrillo

Hijo de Gómez Carrillo de Mazuelo y hermano de Pero Carrillo, se encontraba en Tarifa en 1340, antes de la cerca (*Gran Crónica* II 334). Según el *Poema* participó en el asedio de Algeciras (est. 2.160).

12. Gómez Carrillo

Se localizan tres personajes con este nombre:

a) Gómez Carrillo, hijo de Gutier Fernández de Toledo, que sostiene la parte del rey en el conflicto con los nobles en 1354 (*Crónica de Pedro I* 452) y muere en una entrada a Aragón dos años después.

b) Gómez Carrillo, hijo de Pero Ruiz Carrillo, que está con don Pedro en las vistas de Tejadillo en 1354 (p. 454). El rey ordena su muerte en 1360, cuando se dirigían a

Algeciras en una galea (507-8). Es probable que fuera éste el miembro de la Banda por el prestigio de su padre, abanderado real en Algeciras (Moxó, *La sociedad política* 273).

c) Gómez Carrillo de Quintana, hijo de Ruy Díaz Carrillo, rebelde frente al rey junto a los nobles en Tejadillo. Al parecer era vasallo de don Fadrique y tuvo que huir a Francia en 1356 junto con Gonzalo Mexía (471). Fue después Camarero mayor de don Enrique y murió ejecutado por Pedro I tras la batalla de Nájera en 1367.

13. Pedro Carrillo

Hijo de Gómez Carrillo de Mazuelo, está en Tarifa antes de la cerca junto con su hermano Fernán Carrillo (*Gran Crónica* II 334). En el reinado de Pedro I aparece desde los primeros tiempos como vasallo del conde don Enrique, por lo que se ve obligado a quitarse las sobreseñales de la Banda que el rey don Alfonso le había concedido por una hazaña en el cerco de Tarifa (*Crónica de Pedro I* 431). Pedro Carrillo se convierte en uno de los hombres de confianza del conde don Enrique y actua de mensajero de los nobles ante el rey en 1354 (452-53), llegando a fingir pleitesía al rey don Pedro para sacar del reino a doña Juana de Villena, mujer de don Enrique, y refugiarla en Aragón (479-80). Muere en 1364.

CASTAÑEDA:

14. Ruy González de Castañeda

Según la *Gran Crónica* se hallaba en Tarifa antes de la cerca (II 334) y sigue allí una vez que ha pasado el tiempo a que estaba obligado, por lo que se le califica de «buen cauallero e ome de bien» (II 336). La *Crónica de Pedro I* lo nombra como «un rico ome que era casado con doña Eluira Lasa», hermana de Garci Laso (413). En 1353 es todavía caballero del rey don Pedro, pero un año después se pasa al Trastámara (450) y en las vistas de Tejadillo está entre los nobles enfrentados al monarca (454). Muere tras la toma de Toro por el rey (471). El *Poema de Alfonso XI* lo nombra en la batalla contra Abul Hassan, al que derrotan (est. 827) y en Salado (est. 1.737).

CASTELLANOS:

15. Juan Estévanez de Castellanos

Letrado experto en tareas político-administrativas, irá adquiriendo cada vez más influjo en la Corte de Alfonso XI. En 1338 es Merino y en 1341 Canciller real, lo que le lleva como embajador a Portugal a solicitar un préstamo para el cerco de Algeciras, y a Inglaterra para acordar el contrato matrimonial del infante. Desde 1341 ostenta el cargo de Canciller del rey y en las Cortes de Alcalá de 1345 Alfonso XI le encomienda el estudio del nuevo impuesto de la alcabala. Durante el reinado de Pedro I se enfrentó al monarca y a su consejero Alburquerque; murio en 1352 sitiado por el rey en Aguilar, siendo confiscados sus bienes en tierras de Sahagún, Carrión y Saldaña. Según Moxó representa este caballero, junto con Fernán Sánchez de Valladolid, la ascensión de los hombres de letras, cuya influencia es cada vez mayor debido a la complejidad de la Administración (*De la nobleza* ... 285). Como militar se distingue en Salado, siendo uno de los que rodeaban al rey en la batalla y a los que éste hizo merced (*Gran Crónica* II 430).

CASTRIELLO
16. Diego Fernández Castriello

No hay noticias de él, pero encontramos a Nuño y a Gómez Fernández Castriello, hermanos, que mueren en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 349).

CERVERA:
17. Juan de Cervera

Caballero de Aragón que se distingue en un combate con los moros en 1343 durante el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 369).

CISNEROS:
18. Juan Rodriguez de Cisneros

Rico hombre castellano, aparece en los diplomas de Alfonso XI desde 1330. Tenía el señorío de Carrión, Monzón y Saldaña, e intervino en la guerra contra Navarra y en la batalla de Salado (Moxó, *De la nobleza* 165). También participó en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 352). El *Poema* lo cita entre los que acudieron a Salado: «bien lidiava Johan Rodriguez / el rico ome de Cisneros» (est. 1736). Le sucederá como jefe del linaje su hijo Juan Rodríguez de Cisneros II, partidario del Trastámara, que muere en 1371 sin descendencia (Moxó, ibid. 165).

CÓRDOBA:
19. Martín Alfonso de Córdoba

Caballero señalado de Córdoba, hijo de Alonso Fernández de Córdoba, aparece en las ceremonias de investidura de Burgos en 1332. En el mismo año realiza una heroica defensa del castillo de Castro, frontero de los granadinos, hazaña a la que la *Gran Crónica* dedica todo un capítulo (II 24-6).

CORONEL:
20. Alonso Fernández Coronel

Criado en la casa real, es uno de los principales consejeros del monarca desde 1331, y es armado caballero por Alfonso XI en Burgos. Se le asignan misiones diplomáticas: a Aviñón en 1342 y a Inglaterra en 1346, esta última para concertar el matrimonio del infante don Pedro. Recibe los cargos de Alguacil mayor de Sevilla, Notario mayor del reino de León y Copero mayor del rey. Más tarde obtiene el señorío de Aguilar, y Moxó lo considera una de las tres figuras de mayor influjo en Castilla a fines del reinado de Alfonso XI (*La sociedad política* 268). En el *Poema* se le describe saliendo a recibir al rey de Portugal cuando éste acude al sitio de Tarifa (est. 1.332). Durante dicha batalla Alonso Fernández arenga a las tropas y lleva el pendón de don Enrique, situado a la vanguardia (est. 1.459-1.462). Se destaca durante la cerca de Tarifa (est. 1.478) y en la batalla de Salado (est. 1.737). Pedro I al principio de su reinado le confirma el señorío de Aguilar y lo convierte en rico hombre concediéndole pendón y caldera (*Crónica de Pedro I* 424). Poco después Coronel se opone a la política del monarca y se hace fuerte en su castillo de Aguilar, donde será cercado por el rey y ejecutado en 1353 (428).

21. Juan Fernández Coronel

Hermano de Alonso Fernández Coronel, está en 1340 en Tarifa antes de la cerca (*Gran Crónica* II 334) y en 1343 se destaca en una celada en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 371).

DELGADILLO:
22. Juan Fernández Delgadillo

El único dato obtenido es que se encuentra en las ceremonias de investidura de Burgos en 1332.

DUQUE:
23. Fernán García Duque

Con este nombre la *Gran Crónica* cita en el año 1320 a un personaje que actúa de testigo de la avenencia entre don Juan Manuel y el infante don Felipe sobre la tutoría (I 335). En 1332 está en las caballerías de Burgos, pero no hay más noticias hasta el reinado de Pedro I, en que Fernán García Duque (¿el mismo?) es vasallo de Juan Alfonso de Alburquerque (*Crónica de Pedro I* 434 y 445) enfrentado al rey junto a los nobles en 1354 (454). Sin embargo, en 1359 es partidario del rey y muere en un encuentro con el conde don Enrique y los infantes de Aragón (499).

ENRIQUEZ:
24. Enrique Enriquez

Nieto del infante don Enrique (el hijo de Fernando III), era señor de Villalba y Nogales y adelantado mayor de la frontera. Casó con doña Urraca, hija de don Pedro Pérez Ponce (RIVERO. *Indice de las personas, lugares y cosas notables que se mencionan en las tres crónicas de los reyes de Castilla.* Hispania II [1942] 356). Según Moxó, Enrique Enriquez llamado el Mozo se distinguió en las empresas militares de Alfonso XI como caudillo del obispado de Jaén y obtuvo el cargo de Justicia mayor de la casa del rey (*La sociedad política* 232-33). En el *Poema* aparece en el cerco de Tarifa con las tropas del obispado de Jaén (est. 1.478) y en Salado (1.734).

25. Fernán Enriquez

Hijo de Enrique Enriquez, se destaca en una celada en el cerco de Algeciras junto con su hermano Alfonso Enriquez en 1343 (*Crónica de Alfonso XI* 352). En los últimos años de Alfonso XI tenía el Adelantamiento de la frontera por el maestre don Fadrique, pero en 1350 Pedro I entrega el cargo a el infante don Fernando de Aragón.

GRIJALBA:
26. Garci Gutierrez Grijalba

No localizamos ningún caballero con ese nombre, aunque hay un Gómez G.G. en las ceremonias de caballerías de Burgos, y un G. Garcias G. que se destaca en Salado como uno de los que rodeaban al rey en la batalla; es armado caballero después de la batalla y el rey le dio heredades (*Gran Crónica* II 436).

GUEVARA:

27. Beltrán de Guevara

Hay un Beltrán Vélez de Guevara, rico hombre que confirma privilegios de Alfonso XI entre 1329 y 1337, y según Moxó es el mismo que aparece en la Crónica en el cerco de Algeciras (*De la nobleza vieja* 175). Es posible también que don Beltrán y don Ladrón de Guevara citados por el *Poema* en la batalla de Salado (est. 1.375) sean hijos del anterior. En 1367 don Beltrán combate junto a Enrique Trastámara en Nájera, donde es tomado prisionero (*Crónica de Pedro I* 557).

GUZMÁN:

28. Pedro Núñez de Guzmán

Hijo de Juan Ramírez de Guzmán (que aparece en los privilegios de Fernando IV y en los primeros años de la *Crónica de Alfonso XI*), fue Adelantado mayor de León y es armado caballero por el rey en Burgos (Moxó, *De la nobleza* 117-18). Durante el reinado de Pedro I es leal al monarca, pero éste le quita el Adelantamiento y lo manda ejecutar en 1360 «de muerte asaz fea» (*Crónica de Pedro I* 506). En el *Poema de Alfonso XI* aparece en el cerco de Tarifa como caudillo de la peonada (est. 1.327) y con el mismo cargo en Salado (est. 1.738).

29. Juan Ramirez de Guzmán

Hijo de un rico hombre de León del mismo nombre y hermano de Pedro Núñez y Ramiro Flores, los cuales fueron armados caballeros por Alfonso XI en 1332. Juan Ramirez de Guzmán tenía su señorío en la merindad de Campos; casó con doña Mayor Coronel y sus descendientes pasaron al rango de simples caballeros, mientras que su padre era rico hombre (Moxó, *De la nobleza* 118). La *Crónica de Alfonso XI* lo cita en el cerco de Algeciras en 1343 (317).

LARA:

30. Juan Núñez de Lara

Juan Núñez de Lara III, hijo de don Fernando de la Cerda y de doña Juana Núñez de Lara, encabeza el más poderoso de los linajes de Castilla (Moxó, *De la nobleza* 42-3). Casa con doña María de Haro, señora de Haro y Vizcaya, con lo que se unen los dos linajes más importantes del reino. Junto con don Juan Manuel, Juan Núñez es uno de los nobles más rebeldes a Alfonso XI hasta 1336 en que el monarca lo cerca en Lerma durante varios meses y logra someterlo. Moxó considera este hecho tan importante que divide el reinado de Alfonso XI en dos partes, antes y después de la capitulación de Lerma (*La sociedad política* 223). A partir de entonces Juan Núñez recibe los cargos de Mayordomo mayor y Alférez del rey, colaborando con él en las campañas de Salado y Algeciras. Recibe la investidura de armas del propio monarca en 1339 (*Gran Crónica* II 259). Muere en 1350. En el *Poema* es nombrado entre las tropas que van a descercar Tarifa (est. 1.325) y más tarde guerreando en la batalla de Salado (est. 1.729).

LEYVA:

31. Sancho Martínez de Leyva

Se encontraba en Tarifa antes de la cerca y es uno de los dos caballeros que visten las armas a Alfonso XI antes de la batalla de Salado (*Gran Crónica* II 420). Es posible

que fuese hijo de Juan Martinez de Leyva, Merino mayor de Castilla y consejero de Alfonso XI desde 1328 a 1331, año en que se unió a don Juan Núñez y, aunque luego volvió al círculo del monarca, nunca llegó a alcanzar el rango anterior.

MEXIA:
32. Gonzalo Mexía

En 1343 se cita con este nombre a «un escudero que tajaba ante el rey» en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 371). No sabemos si es el mismo que se cita en la *Crónica de Pedro I*: «Don Gonzalo Mexia, comendador de la Orden de Santiago» que mata al mestre Juan García de Villagra (468). Partidario de don Fadrique, se marcha a Francia cuando éste se pasa a las filas del rey, y se une al conde don Enrique (504) del que no se separará: «Don Gonzalo Mexia, que se llamaba maestre de Santiago e estuuiera con el sienpre en Aragon e en todas las partidas donde el anduviera» (542).

OREJÓN:
33.

Localizamos cuatro personajes con este apellido:
a) Gonzalo Martínez Orejón, presente en las ceremonias de caballería de Burgos.
b) Pedro González Orejón, «que avia criado el rey de muy pequeños andando en el su caballo» y que se distingue en una celada en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 371).
c) Pedro González Orejón, que está con el rey don Pedro en Tejadillo en 1354 (*Crónica de Pedro I* 454).
d) Juan González Orejón, patrón de una de las galeas del rey don Pedro frente a Aragón (494).

OROZCO:
34. Iñigo López de Orozco

Perteneciente a un linaje de origen vasco, Iñigo López era señor de Escamilla, Cogolludo y Torrijo y estaba afincado en la Alcarria, donde era el señor más importante después de don Juan Manuel. Como militar se distingue en las campañas de Salado y Algeciras, y en el orden administrativo recibió el cargo de Alcalde entregador de la Mesta (MOXÓ, *La sociedad en la Alcarria en la época del Arcipreste* y *La sociedad política* 270). Bajo Pedro I aumenta su poder y se convierte en privado del monarca, al que acompaña en las vistas de Tejadillo. Más tarde cambia de bando y el rey lo manda ejecutar tras la batalla de Nájera, donde había sido hecho prisionero (*Crónica de Pedro I* 558).

Hay otro Iñigo López de Orozco en Algeciras, escudero que dirige las obras de los ingenios y bastidas (*Crónica de Alfonso XI* 351) y, con el mismo nombre, su hermano, que era alcaide del castillo de Lorca (336).

OSORIO:
35. Per Álvarez Osorio

Sobrino del conde Alvar Núñez Osorio, que murió en 1329, fue rico hombre de León y señor de Valderas. Pedro I lo nombra Adelantado mayor de León en 1360, pero ordena su muerte ese mismo año (MOXÓ, *De la nobleza* 160). Según la *Crónica de Pedro I*, en los años 1353-54 estaba en las filas de don Enrique, pero este último año pasa al rey (432 450 y 454) que acaba ordenando su muerte (502).

PADILLA:

36. Pedro López de Padilla

Posiblemente del linaje de doña María de Padilla, con este nombre aparece en la *Crónica de Pedro I* un Ballestero mayor del rey, al que se le ordena prender al maestre don Fadrique (482).

PONCE:

37. Fernán Pérez Ponce

Pertenecía al círculo de ricos hombres andaluces y era hermano de Pedro Ponce, señor de Marchena. Partidario del infante don Juan durante la minoría de Alfonso XI, se integra después en el círculo de la nobleza cortesana y obtiene el maestrazgo de Alcántara a fines del reinado (Moxó, *La sociedad política*, 232). La *Gran Crónica* lo muestra como frontero en Arcos en el año 1339 (II 263 y 275) y la *Crónica de Alfonso XI* en el cerco de Algeciras (352). En el reinado de Pedro I sigue como maestre de Alcántara en 1353 (439) y muere dos años después (467).

PORTOCARRERO:

38. Fernán Pérez Portocarrero

Moxó cree que fue hermano de Martín Fernández Portocarrero (consejero real, Mayordomo de don Tello y militar destacado en la guerra de Navarra). Aparece en los privilegios rodados como Merino mayor de Castilla desde 1337 hasta que lo destituye Pedro I en 1350 (*La sociedad política* 267). La *Gran Crónica* lo cita como Merino mayor en 1337 combatiendo a malhechores de Fresno de Cantaespina (II 129), y como frontero en Tarifa en 1339 (II 263). Según la *Crónica de Pedro I* era Adelantado de Castilla en 1353 (439).

QUINTANA:

39. Gonzalo Alfonso de Quintana

La única noticia de él es que estaba en Tarifa antes de la cerca (*Gran Crónica* II 334).

QUIÑONES:

40. Suer Pérez de Quiñones

Sólo hay noticias suyas en la *Crónica de Pedro I:* vasallo real, tenía el oficio del Cuchillo del rey y está con él en las vistas de Tejadillo (433 y 454). En 1355 es encerrado en la prisión de Castrojeriz (400), pero unos años después se le cita como patrón de una de las galeas del rey contra Aragón (459) y recibe el Adelantamiento de Tierra de León (502). Sin embargo, en 1367 está entre las tropas de don Enrique en la batalla de Nájera, donde es hecho prisionero (557).

ROJAS:

41. Juan Martínez de Rojas

Este personaje «que avia el rey criado de muy pequeños andando en el su caballo» interviene de forma destacada en el cerco de Algeciras (*Crónica de Alfonso XI* 371). Posiblemente era hijo de Sancho Sánchez de Rojas, un caballero influyente en la corte de Alfonso XI en los primeros años del reinado. Según la *Crónica de Pedro I* Juan Martínez de Rojas era un caballero vasallo del rey que estaba con don Juan Al-

fonso de Alburquerque (343) y partidario del rey en Tejadillo (454). En la misma crónica se cita a otro personaje del mismo nombre, hijo de Ruy Díaz Cencerro (437).

SARMIENTO:

42. Diego Pérez Sarmiento

Todas las referencias se encuentran en la *Crónica de Pedro I*, donde se le muestra muy cambiante: En 1353 es vasallo de Juan Alfonso de Alburquerque (434); un año después está en la liga de nobles enfrentados con el monarca (450 y 454); vuelve a don Pedro a cambio de la entrega de la aldea de Añastro (459-60) y recibe el Adelantamiento de Castilla en 1355. Sin embargo, en 1360 pasa de nuevo a las filas de don Enrique y muere estando con el infante don Fernando de Aragón por mandado del rey de Aragón en 1363 (529).

TELLO:

43. Garci Gutierrez Tello

No se encuentran referencias de este personaje en el reinado de Alfonso XI, aunque hay un Garci Fernández Tello en la guerra contra Granada en 1339 (*Gran Crónica* I 277). En la *Crónica de Pedro I* se nombra a Garci Gutierrez Tello el Mozo, al que deja el rey por frontero en Valencia con otros caballeros en 1364 (533). Y con este mismo nombre aparece «un caballero honrado que vivia en Sevilla» (¿ el mismo?) que recibe el cargo de Alguacil mayor de Sevilla, cargo ostentado antes por Enrique Enriquez, quien recibe a su vez el Adelantamiento de la frontera (483).

TENORIO:

44. Garci Jufre Tenorio

Hijo del almirante Alonso Jufre, se destacó en una celada en Benamarín contra los moros en 1340 (*Gran Crónica* II 407) y en la batalla de Salado iba en la vanguardia (II 426). En el reinado de Pedro I participa como patrón de galeas en la guerra contra Aragón en 1359, pero después pasa al bando de don Enrique y es ejecutado tras la batalla de Nájera en 1367 (558). El *Poema de Alfonso XI* destaca al escudero Garci Jufre Tenorio, que tomó la delantera en el asedio a Alcalá de Benzaide (est. 1.961).

45. Alfonso Tenorio

No encontramos referencias suyas, aunque posiblemente se trate de uno de los hijos del almirante Alonso Jufre.

46. Juan Tenorio

Debió ser igualmente hijo del almirante Alonso Jufre, y aparece en la *Crónica de Pedro I* como uno de los personajes ligados a los parientes de doña María de Padilla, gracias a los cuales consigue llegar a ser privado del rey y Repostero mayor en 1353 (430 y 434). Un año después pasa a las filas de los nobles sublevados contra el rey, junto con sus hermanos Men Rodríguez Tenorio y Alonso Jufre (453).

TOLEDO:

47. Gutierre Fernández de Toledo

Hijo de Fernán Gómez de Toledo, aparece en la ceremonia de caballería de Burgos, junto con sus hermanos Gómez Pérez y Pedro Suárez (*Gran Crónica* I 512). Se-

gún la *Crónica de Pedro I* el rey lo nombra Guardia mayor en 1350 y lo convierte en uno de sus privados (407), aunque después le quita el oficio de la Cámara (439). En las vistas de Tejadillo de 1354 está con el rey y recibe el oficio de Repostero que tenía Juan Tenorio (453). Muere por orden del rey en Alfaro en 1360 (507).

48. Diego García de Toledo

El *Poema de Alfonso XI* le dedica varias estrofas para alabar su hazaña en la batalla de Salado, en la que socorrió el pendón real que había sido cercado por los moros (est. 1.757 a 1.770).

De La Vega:
49. Garci Laso de la Vega

Hijo mayor de Garci Laso, el que murió en Soria en 1328, recibe caballería de manos de Alfonso XI en Burgos. Se distinguió como militar en Andalucía y obtuvo los cargos de Justicia mayor de la casa del rey, Mayordomo de don Fernando (en 1332-1333) y de don Sancho un año después. Alfonso XI incrementó su solar, que se convirtió en uno de los más importantes de Castilla (Moxó, *La sociedad política* 271). El *Poema* lo nombra entre los primeros que cruzaron el Salado (est. 1.665) y luchando en esta batalla (est. 1.748). Muere por mandado de Pedro I en 1351 (*Crónica de Pedro I* 414-15).

50. Gonzalo Ruiz de la Vega

Hermano de Garci Laso, también se destacó como militar y fue Mayordomo de don Fadrique (Moxó, *La sociedad política* 271). En la *Gran Crónica* se alaba su valentía por ser el primero que pasó el río Salado «e en su gesto paresçia buen cauallero» (II 427). Al terminar esta batalla, el rey lo arma caballero y le concede heredades (II 436). Intervino junto con su hermano en el cerco de Algeciras. El *Poema* lo nombra también entre los primeros que cruzan el Salado (est. 1.663) y luchando en esta batalla (est. 1.748).

Villegas:
51. Juan Ruiz de Villegas

Sería hermano de Pedro Ruiz de Villegas, y aparece en los actos de investidura de Burgos. No lo cita Moxó. En la *Crónica de Pedro I* hay un Juan *Rodriguez* de Villegas «que dezian el Caluo» que estaba en las filas de don Enrique en las vistas de Tejadillo (454), pero después debió volver al rey, ya que aparece como patrón de una galea contra Aragón en 1359 (494). Muere en una entrada a Guadix en 1362.

52. Pedro Ruiz de Villegas

Pertenecía al círculo de la nobleza caballeresca que rodeaba a Alfonso XI y tenía su solar en el valle del Duero. Es uno de los embajadores que viajan a Portugal para concertar la boda de la infanta doña María con Alfonso XI (*Poema,* est. 225-26) y es armado caballero por el rey en Burgos, siendo más tarde nombrado Mayordomo mayor de don Tello (Moxó, *La sociedad* 272-73). En el reinado de Pedro I pasa muy pronto a las filas de don Enrique (en el año 1353 según la *Crónica de Pedro I* 432) y en las vistas de Tejadillo está con los nobles (460). Vuelve a Pedro I a cambio del Adelantamiento de Castilla, pero éste ordena su muerte en 1355 (460).

ORDENAMIENTO

Segundo ordenamiento del rey don Alfonso de la çibdat de Burgos en razon de la vanda e de las justas e de los torneos e de lo que deuen fazer e guardar los caualleros de la Vanda, que fue fecho era de mill e trezientos e sesenta e ocho años.

Capitulo primero, que fabla por qual razos se fizo esta Orden de la Vanda.

Capitulo segundo, que fabla de commo los caualleros de la Vanda deuen fazer mucho por oyr misa en la manana.

Capitulo terçero, que fabla de las cosas que deuen guardar los caualleros de la Vanda en lo que tañe en fecho de armas.

Capitulo quarto, que fabla de commo los caualleros de la Vanda deuen fazer mucho por no jugar los dados señaladamente en quanto andudieren en guerra e en meester.

Capitulo quinto, que fabla de las cosas que deuen guardar los caualleros de la Vanda en su traer e en su fablar.

[96/81r] Capitulo sesto, que fabla de las cosas que deuen guardar los caualleros de la Vanda en su comer e en su beuer.

Capitulo setimo, que fabla en que manera deuen fazer quando dieren la Vanda algunt cauallero.

Capitulo otauo, que fabla en commo ha de fazer qualquier cauallero de la Vanda que viere traer la Vanda a otro cauallero que non sea de la Orden de la Vanda.

Capitulo nono, que fabla en que manera deue fazer el cauallero de la Vanda que fuere a otro lugar fuera de la Corte del rey e fallare a algunt cauallero o escudero que traya Vanda non seyendo sus armas.

Capitulo deçimo, que fabla de la pena que deue auer el cauallero de la Vanda que firiere a otro cauallero o metyere mano a espada para el.

Capitulo deçimo primo, que fabla si algunt cauallero de la Vanda se touiere por agrauiado del rey en que manera lo deue mostrar.

Capitulo deçimo segundo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda si alguno dellos se partyere del rey non queriendo beuir con el, faziendole el en sy merçed aguysada o en alguna casa de sus fijos.

[96/81v] Capitulo deçimo terçio, que fabla en que manera deue fazer el cauallero de la Vanda que fuere justiçia o alguazil por el rey en alguna villa o lugar do otro cauallero de la Vanda fiziere algunas cosas por que meresca muerte.

Capitulo deçimo quarto, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda que fueren de la mesnada del rey quando el fuere en hueste en su posar et en sus quadriellas.

Capitulo deçimo quinto, que fabla en commo se deuen ayuntar con el rey los caualleros de la Vanda en dos meses vnna vez a los menos en tres meses vna vez.

Capitulo deçimo sesto, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando sopieren que se a de fazer justa en la Corte del rey o en otro lugar.

Capitulo deçimo setymo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando dos caualleros de la Vanda ovieren palabras en vno.

Capitulo deçimo otauo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando alguno dellos fuere casar o fuere cauallero.

Capitulo deçimo nono, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando muriere alguno dellos.

[97/82r] Capitulo veynte, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando el rey ordenare torneo.

Capitulo xxj°, que fabla en como los caualleros de la Vanda son tenudos de guardar todas las cosas que en este Libro se contyenen.

Capitulo que fabla del ordenamiento de los torneos e de las cosas que deuen fazer los fieles.

Capitulo que fabla del ordenamiento de las justas.

Este Libro fizo el noble rey don Alfon, fijo del muy noble rey don Ferrando e de la reyna doña Costança, e es de la Orden de la Vanda en que cuenta las cosas que deuen auer en si los caualleros de la Vanda e de las cosas que se deuen guardar. E puso en esta Orden todos los mejores caualleros e escuderos mançebos de su señorio que entendio que cumplie para esto, e avn algunos de fuera de su señorio que entendio que lo meresçian e cunplian para ello. Et la entinçion por que mouio a fazer este Libro desta Orden adelante lo oyredes en el plologo deste Libro mas cumplidamente. E fizose en el año que se corono et que fueron fechas las cauallerias en Burgos de los ricos omnes e infaçones e caualleros que se y fizieron, e andaua la era en mill e trezientos e sesenta e ocho años.

[97/82v] Capitulo primero, que fabla por qual razon se fizo esta Orden de la Vanda.

Aqui se comiença el Libro de la Vanda que fizo el rrey don Alfonso de Castilla. E la razon por que mouio a lo fazer es porque la mas alta e mas presçiada Orden que Dios en el mundo fizo es la caualleria, e esto por muchas razones, señaladamente por dos: la primera porque la fizo Dios para defender la su fe e otrosi la segunda para defender cada vnas en sus comarcas e sus tierras e sus estados. E por esto fallaredes en las coronicas antiguas de los grandes fechos que pasaron que apartadamente tomo Dios en si los fechos de las batallas que pasan por las manos de los caualleros, e asi se proeua que presçio Dios esta Orden mas que ninguna de las otras ordenes porque se defiende la su fe e el mundo por ella. E por ende todo aquel que fuere de buena ventura e se touiere por cauallero segunt su estado deue fazer mucho por onrrar la caualleria e por la leuar adelante, e porque la cosa del mundo que pertenesçe mas al cauallero es verdat e lealtat e avn de que se mas pague Dios, por ende mando fazer este Libro de la Orden de la Vanda, que es fundado sobre estas dos razones: sobre la caualleria e sobre la lealtad. E pues que vos avemos fablado algo de la caualleria agora queremos vos dezir alguna cosa de la lealtat. Como quier que la lealtad se entiende guardar en muchas maneras pero las prinçipales son dos: la primera es guardar lealtat a su señor e la segunda amar verdaderamente a quien oviere de amar, espeçialmente a aquella en quien pusiere su entinçion. Et otrosi es tenudo omne de amar a sy mismo e presçiarse e tenerse para algo. Et por esto se fizo esta Orden de la Vanda, por que los caualleros que quisieren ser desta Orden e tomaren la Vanda que mantengan estas tres cosas mas que otros caualleros: ser leales a su señor e amar lealmente a aquella en quien pusyere su coraçon e tenerse [98/83r] por caualleros mas que otros para fazer mas altas cauallerias.

Capitulo segundo, que fabla commo los caualleros de la Vanda deuen fazer mucho por oyr misa en la mañana.

Pues avedes oydo la rayz del comienço por que se fizo este Libro de la Vanda queremos vos dezir las maneras que deuen auer en si los caualleros de la Vanda para

andar mas en abito de cauallеros, e para poder conplir mejor caualleria, e para ser mas corteses e mas guardados tan bien en fablar e en su traer commo en su comer, e otrosi de quales cosas se deuen guardar e arredrar.

Primeramente dezimos que todo cauallero de la Vanda que faga mucho por oyr misa en mañana podiendola auer por que le ayude Dios en su caualleria en lo que prouare en seruiçio de Dios e de su señor.

Capitulo tres, que fabla de las cosas que deuan guardar los caualleros de la Vanda en lo que tañe en fecho de armas.

Todo cauallero de la Vanda se deue guardar de nunca dezir vno por al podiendolo escusar, ca la cosa del mundo que mas pertenesçe al cauallero es dezir verdat, et de si a pos esto que sienpre ande bie guysado del mejor cauallo et de las mejores armas e mas loçanas que pudiere auer, et a doquier que vaya que sienpre lo traya consigo. Et que tenga syenpre vnas sobreseñales de cuerpo e de cauallo en que aya Vanda, ca çierta cosa es que sy buen cauallo e buenas armas non ha por buen coraçon que aya nunca podra ser buen cauallero nin fazer [98/83v] fazer buena caualleria. E otrosi que sienpre traya pendon en la lança, e otrosi que nunca ande syn espada e syn misericordia avnque non este armado. E quando comiere que sienpre tenga el espada cabo si. E otrosi que nunca se alabe de ninguna caualleria que faga. E otrosy todo cauallero de la Vanda nunca deue dezir ay, e lo mas que pudiere escuse de se quexar por ferida que aya.

Capitulo quarto, que fabla de commo los caualleros de la Vanda deuen fazer mucho por non jugar los dados señaladamente en quando andudiere en guerra e en meester.

Mucho es de estrañar que ningunt cauallero de la Vanda non juegue los dados en quanto andudiere en guerra et en meester. Et por ende dezimos que qualquier que los jugare sy fuere sabido en verdat quel den por pena quel tyren el sueldo de vn mes e que non veua vino por tres dias, et señaladamente si le fuere sabido que jugare armas o cauallo quel tyren el sueldo por dos meses et que non traya la Vanda por quatro meses.

Capitulo quinto, que fabla de las cosas que deuen guardar los caualleros de la Vanda en su traer e en su fablar.

Conviene a todo cauallero de la Vanda que sienpre tenga vnos paños en que aya Vanda avnque no los pueda traer cada dia que los vista vna vez en la selmana o mas si mas pudiere. E otrosi el su andar que sea el mas asosegado que pudiere, e que nunca calçen botas nin çapatos nin trayan las calças arrodilladas. E otrosi el su fablar que non sea muy apriesa nin muy a bozes et que pare mientes sienpre en su lengua que nunca diga palabra torpe, et señaladamente que nunca faga nin diga ningunt degrauio contra ninguna dueña nin contra ninguna donzella fijadalgo avnque lo ella sea contra el, porque ay algunas dellas a las vezes ariscas. E otrosy que quando [99/84r] alguna dueña o alguna donzella fijadalgo viniere a la Corte del rey a querellar de algunt desaguysado que le ayan fecho que los caualleros de la Vanda o qualquier dellos que la pongan ante el rey por que pueda mostrar su derecho, et avn si cunpliere que razone por ella por que aya conplimiento de derecho, et avn demas del razonar que faga lo quel rey fallare con su Corte que deue fazer por que ella aya todo su derecho.

Ordenamiento.

Este ordenamiento de los caballeros de la banda le pone el obispo don Ant.º de Guevara en sus epistolas fol. 63 cum seqq. —

1. La Orden de la Banda. Escorial, *Z-II-14*, f. 95/80.

2. La Orden de la Banda. Escorial, *Z-II-14*, f. 98/83.

Capitulo sesto, que fabla de las cosas que deuen guardar los caualleros de la Vanda en su comer e en su beuer.

Mucho deue estrañar todo cauallero de la Vanda de non comer manjares suzios, ca de los buenos ay asaz en que se puedan bien mantener. E otrosi por que ay algunas frutas e ortalizas torpes e suzias que guarden eso mesmo de non las comer, et tanbien de los manjares commo de las frutas non las quesimos aqui contar por menudo porque serian malas de contar, pero el cauallero de la Vanda que lo quisiere bien guardar e menbrandose de la Vanda bien entendra que es la que deue escusar de comer destas cosas tales. Otrosi deue guardarse de non comer ninguna vianda syn manteles saluo si fuere letuario o fruta o andando a caça o en meester de guerra. E otrosy en el beuer que guarde estas tres cosas: la primera que nunca beua en pie saluo si beuiere agua et la segunda que nunca beua vino en cosa de barro nin de madero et la terçera que quando beuiere vino que por sed que ayan que guarde que non se santyguen con el vaso o con la taça que beuiere.

[99/84v] Estos son los muy presçiados caualleros de la Orden de la Vanda:

Primeramente el rey don Alfonso de Castilla que fizo esta orden.
El infante
Don Enrrique
Don Ferrando
Don Tello
Don Iohan
Don Iohan Nunez [30.]*
Don Enrrique Enrriquez [24.]
Alfonso Ferrandez Coronel [20.]
Lope Diaz de Almaçan [5.]
Ferrand Perez Portocarrero [38.]
Ferrand Perez Ponçe [37.]
Ferrand Enrriquez [25.]
Aluar Garçia de Albornoz [2.]
Ferrand Gomez de Albornoz [3.]
[100/85r] Pero Ferrandez
Garçi Jufre Tenorio [44.]
Iohan Esteuanez de Castellanos [15.]
Diego Garçia de Toledo [48.]
Martyn Alfonso de Cordoua [19.]
Gonçalo Ruyz de la Vega [50.]
Johan Alfonso de Benauides [8.]
Garçia Laso de la Vega [49.]
Ferrand Garçia Duque [23.]
Garçia Gutierrez Tello [43.]
Pero Gonçalez de Aguero [1.]
Juan Alfonso Carriello [10.]
Iniego Lopez de Horosco [34.]
Garçia Gutierrez de Grijalua [26.]
Gutyer Ferrandez de Toledo [47.]

* Los números entre corchetes remiten al elenco alfabético de los caballeros mencionados en las páginas anteriores (67-77).

Diego Ferrandez de Castriello [16.]
[100/85v] Pero Royz de Villegas [52.]
Alfonso Ferrandez Alcayde [4.]
Ruy Gonçales de Castañeda [14.]
Juan Ramirez de Guzman [29.]
Sancho Martinez de Leyva [31.]
Juan Gonçalez de Baçan [7.]
Pero Carriello [13.]
Suer Perez de Quinones [40.]
Gonçalo Mexia [32.]
Ferrand Carrillo [11.]
Juan de Rojas [41.]
Per Aluarez de Osorio [35.]
Pero Lopez de Padiella [36.]
Gonçalo Alfon de Quintana [39.]
Juan Rodriguez de Villegas [51.]
Diego Perez Sarmiento [42.]
[101/86r] Men Rodriguez de Bietma [9.]
Iuan Ferrandez Coronel [21.]
Juan de Ceruera [17.]
Iuan Rodriguez de Çisneros [18.]
Orejon [33.]
Juan Ferrandez Delgadiello [22.]
Gomez Carriello [12.]
Beltran de Guyuara [27.]
Juan Tenorio [46.]
Ombrete de Correllas
Iuan Gonçalez de Bahalon [6.]
Alfonso Tenorio [45.]

Capitulo setymo, que fabla en que manera deuen fazer quando dieren la Vanda a algunt cauallero.

[101/86v] En esta manera se a de fazer el cauallero de la Vanda quier la gane en la manera que dize en este Libro que la deue ganar, quier ge la den por bondat que aya en el. Primeramente que se açierte y el maestre e todos los caualleros de la Vanda que y fueren et si non pudiere ser que fuere priesa que a lo menos que se açierten y seys caualleros de la Vanda, e el cauallero a quien dieren la Vanda que venga armado de todas sus armas, e quel pregunten si quiere tomar la Vanda e ser conpañero de los caualleros de la Vanda. E si dixere que si quel digan: Vos auedes a jurar estas dos cosas, la primera que en toda la vuestra vida que seades en seruiçio del rey e que seades sienpre vasallo del rey o de alguno de sus fijos. Pero si acaesçiere que vos partyesedes del rey o alguno de sus fijos que le enbiedes la Vanda al rey e que nunca la podades pedir jamas para que vos la den, e el rey que nunca vos la pueda dar nin ningunt cauallero de la Vanda non ruege por vos al rey que vos la de; pero biuiendo con alguno de los fijos del rey e non faziendo contra vos lo que deuiese que lo podades dezir al rey et que vos podades pasar a otro de sus fijos a qual fuere mas vuestro talante o que vos tome el rey para sy. Otrosi la segunda cosa que auedes de jurar que amedes a los caualleros de la Vanda asi commo a vuestros hermanos e que non desayudedes a otro cauallero

de la Vanda saluo sy fuese ayudando a padre o a hermano. E otrosi si dos caualleros de la Vanda pelearen o ovieren contienda en vno que fagades mucho por los partyr, e si los non pudieredes partyr que non ayudedes a ninguno dellos. E desde que esto oviere jurado que finque las rodiellas e que tome el rey et los caualleros de la Vanda que y estudieren las sobreseñales de la Vanda con la mano e que ge las vistan, et despues que fuere vestido que que abraçe a todos los caualleros de la Vanda que y estudieren et que los aya por hermanos dende en adelante. Et otrosi que diga que ponga en su talante e en su coraçon de guardar todas las cosas que dize en este libro que an de guardar los caualleros de la Vanda. E otrosi sy acaesçiese que enbiasen dar la Vanda a algunt cauallero por bondat o por caualleria quel oviese fecho non seyendo en la Corte del rey, quel rey que la acomiende a seys caualleros de los de la Vanda que ge la vayan dar de la manera que de suso dize et quel tomen la jura sobre aquellas dos cosas segunt dicho es.

[102/87r] Capitulo otauo, que fabla commo a de fazer qualquier cauallero de la Vanda que oviere a traer la Vanda a otro cauallero que non sea de la Orden de la Vanda.

Estos caualleros de la Vanda an de fazer asi: que cada que vieren traer Vanda a otro qualquier de qualquier regno que sea non seyendo sus armas quel diga: cauallero o escudero, qualquier que fuere, sy quisieredes traer Vanda auedes a fazer asy: vos auedes de justar con dos caualleros de la Vanda vno a vno e que non tyredes el yelmo nin la lança nin el escudo. E si vençiere qualquiera de los de la Vanda al otro que entrare y segunt fuero de la tabla que nunca pueda traer Vanda dende adelante. Et sy acaesçiere que vençiere la justa el cauallero que quisiere ganar la Vanda por caualleria de anbos a dos que sea delito para la traer, pero que la non pueda traer fasta que se faga el primero torneo segunt que aqui dira.

Commo quier que dezimos quel torneo sea en ell cauallero que quisiere ganar la Vanda que sea para quando el quisiere et avnque faga mas que luego faga alli jura que en el primero torneo que fiziere en Castilla en que se acaesçieren algunos caualleros de la Vanda que entre y e que tornee con dos vno a vno, e que faga dos venidas con cada vno, et esto que sea en vn medio dia. Et si le acaesçiere que le cayere el espada de la mano syn quebrarle la mançana o syn quebrarle la espada o sy cayere del cauallo syn caer el cauallo con el, que sea vençido et que non pueda traer Vanda asi commo aquel que se le cae el espada de la mano et cae del cauallo alli do lo ha meester. Et si le acaesçiere que le cayere el espada de la mano o cayere del cauallo segunt dicho es a alguno de los que ante trayan la Vanda, que aya vençido el vno. Et sy a amos que sean vençidos amos. Et que faga aquel juramento que han fecho los caualleros de la Vanda et que la pueda traer dende adelante. E sy a ninguno de los caualleros de la Vanda non se le cayere la espada nin cayere del cauallo commo [102/87v] dicho es nin aquel cauallero que vençiere la justa o fiziere muy bien el torneo, dezimos que si entendiere el maestre e los caualleros que cunple en todo caualleria quel que pueda traer la Vanda dende adelante. Et si acaesçiere que la trayiere omne que non aya parte en fidalguya que ge la descosan mal paresçiendo et que la nunca depues pueda traer et que non ayan por que justar con el. Et dezimos que atanbien en la justa commo en el torneo estas condiçiones non se entienden saluo en los que quisieren ganar la Vanda por su caualleria, pero si otros justar o tornear con los caualleros de la Vanda por prouar caualleria et non por razon de traer la Vanda que lo puedan fazer syn estas condiçiones que de suso son dichas cada que quisieren los otros caualleros.

Capitulo nono, que fabla en que manera deue fazer el cauallero de la Vanda que fuere a otro lugar fuera de la Corte del rey e fallare algunt cauallero o escudero que traya Vanda nin seyendo sus armas.

Dezimos que si algunt cauallero de la Vanda fuere a otro lugar fuera de la Corte del rey e fallare algunt cauallero o escudero que sea omne fijodalgo que truxiere Vanda que non sean sus armas quel diga: cauallero o escudero a mi es mandado que vos diga esto: sy quisieredes traer la Vanda auedes de fazer asy: que me fagades pleyto e omenaje que de oy en dos meses o dende ayuso que vayades a la Corte del rey a la ganar por caualleria segunt que la auedes de ganar. Et quel cauallero que le faga luego alli pleyto e omenaje quel que sea el primero que juste con el. E si non quisiere justar [103/88r] quel diga que dexe la Vanda e si la non quisier dexar que lo enbien luego dezir al rey. E esta razon que ge la descubra en la mayor plaça que pudiere ante caualleros e escuderos. Pero faziendole el cauallero pleyto de conplir esto que dicho es que dandole plazo para lo venir conplir asy a la Corte del rey auiendo cauallo e armas el cauallero de la Vanda quel que faga luego con el alla la primera proeua quier de justa o de torneamiento qual el otro mas quisiere. E el cauallero de la Vanda que llieue su demanda adelante segunt que esta ordenado.

Capitulo deçimo, que fabla de la pena que deue auer el cauallero de la Vanda que firiere a otro cauallero de la Vanda o metiere mano a espada para el.

Sy algunt cauallero de la Vanda oviere palabras con otro cauallero de la Vanda dezimos quel rey que ge lo deue escarmentar e darle la pena que meresçiere con acordamiento de los caualleros de la Vanda que se y acaesçieren. Otrosy si algunt cauallero de la Vanda metyere mano a espada contra otro cauallero de la Vanda, dezimos que non paresca delante del rey por dos meses et que non traya en estos dos meses mas de la meytad de la Vanda en las espaldas et que non traya otra vestydura sinon aquella de la media Vanda en los dichos dos meses. E si amos metieren mano a las espadas que aya esta mesma pena tanbien el vno commo el otro. Et otrosy dezimos que sy acaesçiere que vn cauallero de la Vanda firiere a otro cauallero de la Vanda, que pierda toda la merçed que toene del rey por vn año e que non traya en este año mas de la meytad de la Vanda en las espaldas et quel non fablen los otros caualleros de la Vanda nin traya otra vestidura ninguna saluo esta en que anda esta media Vanda por vn año.

[103/88v] Capitulo vndeçimo primo, que fabla si algunt cauallero de la Vanda se touiere por agrauiado del rey en que manera lo deue mostrar al rey.

Sy por aventura acaesçiere que algunt cauallero de la Vanda se touiere por agrauiado del rey en ser contra el por alguno de los que non ayan la Vanda dezimos que este atal que lo pueda dezir e mostrar al rey ante los otros caualleros de la Vanda. E el rey con los caualleros que y fueren que aya su acuerdo e lo que fallare que fuere de razon e de aguysado que deue fazer que lo faga, et que sea tenudo de lo conplir asi. E otrosi dezimos que sy algunt cauallero de la Vanda biuiere con alguno de los fijos del rey e se agrauiare en algunas cosas non faziendo contra el aguysado, quel que lo muestre al rey delante los caualleros de la Vanda que y fueren pidiendo merçed que le faga emendar et si lugar y oviere en que se pueda emendar, si non quel rey que lo tome para sy e que le faga merçed e emienda dello.

Capitulo duodeçimo segundo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda sy alguno dellos se partyere del rey non queriendo beuir con el faziendole el merçed en si aguysada o en alguna cosa de sus fijos.

Faziendo el rey en si merçed aguysada a algunt cauallero de la Vanda o en alguno de sus fijos et el non quisiese fincar y, dezimos que este atal que pierda la Vanda para en todos los tienpos del mundo et que ningunt cauallero non sea despues tenudo del pedir merçed por el que tome la Vanda nin el rey de ge la dar, et que sea desamado de todos los caualleros.

[104/89r] Capitulo vndeçimo terçio, que fabla en que manera deue fazer el cauallero de la Vanda que fuere justiçia o alguazil por el rey en alguna villa o lugar do otro cauallero de la Vanda fiziere algunas cosas por que meresca muerte.

Seyendo algunt cauallero de la Vanda justiçia o ofiçial por el rey en algunt lugar e acaesçiendo que otro cauallero de la Vanda fiziese algunas cosas por que meresçiese muerte, dezimos que aquel que fuere ofiçial que lo prenda et que lo enbie al rey. E otrosi enbiel dezir por escripto todo el fecho en commo paso por quel rey faga sobre ello lo que fallare que deue fazer de derecho. Et sy de de otra guysa lo fiziese el cauallero de la Vanda que fuese juez quel rey que ge lo escarmiente dandol aquella pena que fallase quel deuia dar.

Capitulo vndeçimo quarto, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda que fueren de la mesnada del rey quando el rey fuere en hueste en su posar en sus quadrillas.

Dezimos que quando el rey fuere en hueste que todos los caualleros de la Vanda sus vasallos que sean en vna quadriella e vayan en vno a conbatyr o a otro lugar do el rey mandare, saluo los caualleros de la Vanda que son mayordomos de sus fijos o sus vasallos, que dezimos que estos atales que vayan con los pendones dellos sy y fueren. E si y non fueren los pendones que vayan ellos e los otros todos en vno segunt dicho es.

Capitulo vndeçimo quinto, que fabla en commo se deuen ayuntar con el rey los caualleros de la Vanda en dos meses vna vez o a lo menos tres vezes en el año.

[104/89v] Dezimos que cada dos meses que se ayunten todos los caualleros de la Vanda con el rey a ver como estan guysados. E si por aventura el rey estudiere en tales meesteres por que se non pueden ayuntar que a lo menos que se ayunte en tres vezes en el año. E estas que sean la vna por Pasqua Florida, e la otra por el Sant Iohan, et la otra por Nabidat. E en cada vno destos ayuntamientos que todos los caualleros de la Vanda que trayan sus cauallos e sus armas por que vea el rey commo estan guysados, e otrosi para que el ordene torneo o justa si fuere tienpo de vagar para ello.

Capitulo deçimo sesto, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quendo sopieren que han de fazer justa en la Corte del rey o en otro lugar.

Quando acaesçiere que se pregonare justa en la Corte del rey o en otra villa por caualleria o por bodas que faga alguno dezimos que qualquier cauallero de la Vanda seyendo a diez leguas que venga y guysado para justar e para tornear sy fallare con quien, por que paresca que a doquier que se prouare caualleria que sienpre se açierten

y algunos caualleros de la Vanda, ca çierto no seria onrra de la Vanda en fazerse justa o torneo et el cauallero de la Vanda estar a diez leguas dende e non ser y. E el que asi lo fiziere que ge lo loen por ello el rey e los caualleros de la Vanda, e el que lo sepa e non quiso yr alla quel den por pena que no traya por vn mes la Vanda e que venga tres venidas con vn cauallero que non sea de la Vanda no teniendo el lança.

Capitulo vndeçimo setimo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando dos caualleros de la Vanda ovieren palabras en vno.

[105/90r] Sy por aventura contesçiere que dos caualleros de la Vanda ovieren palabras de pelear e se acaesçiere y algunt otro cauallero de la Vanda, dezimos quel que faga mucho por partyrlos, e si los non pudiere partyr que non ayude a ninguno dellos. E los que se y acaesçieren e asi non lo fizieren quel rey que les de la pena que meresçieren con acordamiento de los caualleros de la Vanda.

Capitulo vndeçimo otauo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando alguno dellos fuere casar o fuere cauallero.

Quando acaesçiere que algunt cauallero de la Vanda fuere a casar o fuere cauallero dezimos que los caualleros de la Vanda que se acaesçieren a diez leguas dende que sean tenudos del yr a fazer muchas onrras e mucho seruiçio, seyendo sabidores dello.

Capitulo deçimo nono, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando muriere alguno dellos.

Dezimos que si acaesçiere que algunt cauallero de la Vanda muriese, que todos los caualleros de la Vanda que y fuesen quel fagan mucha onrra e por señal de hermandat que trayan por el diez dias vestido de vn camellin o de otro paño pardo.

Capitulo viçesimo, que fabla en que manera deuen fazer los caualleros de la Vanda quando el rey ordenare torneo.

[105/90v] Conviene a todo cauallero de la Vanda que sepa el dia que se a de fazer el torneo quando lo ordenare el rey que se faga, et sy non fuere en la Corte del rey que venga et si a diez leguas fuere que se venga y doquier que fuere a este dicho torneo enbiando el rey por el, syn enbiar el rey por el sabiendolo. E el que non viniere sabiendo sano o non pusiere escusa derecha por sy aquella que entendiere el maestre e sus caualleros quel deue resçebir, dezimos que por la primera vez que y non viniere que aya esta pena: que non traya desde el dia que se fiziere este torneo fasta tres meses mas de la meytad de la Vanda, e avn demas desto que venga tres venidas de justa con vn cauallero de los que vinieren al torneo qual el maestre mandare, pero que non sea de los de la Vanda, e a cada venida que oviere de fazer que non traya vara ninguna. E sy acaesçiere que fuere doliente o oviere escusa derecha por si por que non pudo venir y, que lo enbie mostrar al rey e a los caualleros de la Vanda por testimonio de escriuano publico por que se el salue e non puedan dezir del ninguna cosa los que non an por que lo dezir. E esto non se entienda en los torneos pequeños de diez dias o dende ayuso, saluo en los grandes quando se ovieren a fazer.

Capitulo viçesimo primo, que fabla en como los caualleros de la Vanda son tenudos de guardar todas las cosas que dize en este libro.

Mucho deuen fazer e poner grand femençia todos los caualleros de la Vanda que son agora o seran de aqui adelante de ser tenudos de guardar todas estas cosas que estan en este Libro de la Vanda escriptas. E avn dezimos quel que pudiere fazer mas de lo que aqui esta, tanbien en ser en cortes commo prouar caualleria, que esto que ge lo agradescan de mas, mas a lo menos que esto que lo guarden todo segunt que en este Libro esta escripto. E sy en alguna cosa lo erraren quel maestre que les de aquella pena que meresçieren con acordamiento de los caualleros de la Vanda e segunt fuere el yerro que fizieren. E otrosi dezimos que qualquier cauallero de la Vanda [106/91r] que descubriere a otro cauallero que no sea de la Vanda alguna de las cosas que en este Libro se contienen quel den por pena que traya la Vanda en esos tres meses (*sic*). E si otro cauallero de la Vanda ge lo viere o ge lo supiere que ge lo diga luego al maestre e sy no ge lo descubriere que aya esa mesma pena que ha de auer el que faze el yerro. E esta pena sera por la primera vez, pero sy la segunda vez cayere que sea la pena doblada.

Este es el ordenamiento del torneo que fabla en quales cosas deuen tomar la jura a los caualleros del torneo e de las otras cosas que deuen fazer los fieles.

Capitulo viçesimo segundo, que fabla del torneamiento de los torneos.

Dezimos que la primera cosa que deuen fazer los fieles quando los caualleros quisieren començar el torneo que an a catar las espadas que las non trayan agudas en el tajo nin en la punta sinon que sean romas, e eso mesmo que caten que non trayan agudos los aros de las capellinas. E otrosi que tomen jura a todos los caualleros que non den con ellas de punta en ninguna guysa nin de reues al rostro. E otrosi si alguno cayere la capellina o el yelmo quel non den fasta que la ponga. E otrosi sy algunos cayeren en tierra quel non entrepellen. E otrosi anles a dezir los fieles que comiençen el torneo quando tanieren las tonpas e los atanbales e quando oyeren el añafil tañer que se tyren afuera e se recojan cada vnos a su parte. E otrosi dezimos que si el torneo fuere grande de muchos caualleros en que aya pendones de cada parte e se ovieren a trauar los caualleros los los vnos de los otros para se derribar de los cauallos, que los cauallos de los caualleros que fueren ganados de la vna parte e de la otra que sean leuados a do estudieren los pendones e que non sean dados a los caualleros que los perdieron fasta que sea el torneo pasado. E otrosy dezimos que desque fuere pasado el torneo que se deuen ayuntar todos los fieles et dezir e escoger por la verdat que son tenudos des dezir asy commo fieles segunt su [106/91v] entendimiento qual cauallero ovo la mejoria del torneo tanbien los de la vna parte commo de la otra, por que den prez al vn cauallero de la vna parte e al otro cauallero de la otra que fallaren que andudieron y mejor. E sy fuere el torneo de treynta caualleros ayuso dezimos que aya y quatro fieles de la vna parte e otros quatro de la otra parte; e si fuere de çinquenta caualleros dende arriba que sean ocho fieles de la vna parte e otros ocho de la otra; e si fuere el torneo de çiento caualleros o mas que sean doze fieles de la vna parte e otros doze de la otra.

Esta es la orden de la justa cada que oviere a fazer justa.

Capitulo viçesimo terçio que fabla del ordenamiento de las justas.

Primeramente dezimos que los caualleros que ovieren a justar que fagan quatro venidas e non mas, e si en estas quatro venidas el vn cauallero quebrantare vn asta en el otro cauallero, e el cauallero en que fue quebrada el asta non quebrantare ninguna en el otro, este atal que sea vençido pues la non quebro. E otrosi dezimos que si quebrare el vno dos astas e el otro non mas de vna que aya la mejoria el que quebro las dos, pero si el que quebro la vna derribare el yelmo al otro cauallero del golpe quel dio, que sea egualado con el que quebro las dos astas. Et otrosy si vn cauallero quebrare dos astas en otro cauallero e el otro cauallero en quien las quebro derribare a el avnque non le quiebre el asta dezimos que este atal que sea ygualada con el que quebro las astas. E otrosi si vn cauallero derribare a otro e a su cauallo, si este que cayo derribara al otro sin el cauallo dezimos que aya la mejoria el cauallero que cayo el cauallo con el, porque paresçe que fue la culpa del caballo e non del cauallero, e el que cayo syn caer el cauallo con el fue la culpa del cauallero e non del cauallo. E otrosy dezimos que ninguna de las varas quebradas no sean judgadas por quebradas quebrandolas atrauesadas saluo quebrandolas [107/92r] de golpe. Otrosy deçimos que si en estas quatro venidas quebrantaren dos dos (*sic*) varas o sendas e fiçieren golpes yguales que iusguen a los cavalleros por yguales e sy en estas quatro venidas no se pudieren dar que iusguen que no ovieron buen acaeçimiento. Otrosy deçimos que sy cayere la lança a algun cavallero en yendo por la carrera ante de los golpes, que el otro cavallero que alçe la lança e non le de, ca non seria cavalleria ferir al que no lieva lança. E para jusgar todo esto deçimos que aya quatro fieles los dos de la vna parte e los dos de la otra por que den la mejoria a los cavalleros que justaren mejor.

SUMMARY

The «Order of la Banda» is an order of knights founded by Alfonso XI in 1332. To understand the historical significance of «la Banda» it is necessary to analyze the evolution of knighthood from a social and politico-institutional perspective. Both perspectives are closely linked, and their study brings an implicit revision of the semantic transformations of the terms which defined knighthood for so long a time.

The primitive significance of the word *miles* at the turn of the tenth century implied a situation of service and vassalage, a significance which will be forgotten in order to emphasize the dimension of horse soldier and, very quickly, defender. At the same time, knighthood was converted into a closed social group and separated from the rest (preachers and laborers), that is to say, it was made into an order. The feudal ideology elaborates the theory of three orders and justifies the function which dignifies each.

But even as knighthood is transformed until is has consolidated its position within the social schema, the very ideological theory of society itself evolves and changes into the «theory of states», which is applied to a lay vision of life and to a society organized into socio-professional categories. At the end of the thirteenth century, functionality is imposed at the time of the development of the estates and the function of the defender is Found to be fulfilled by various groups.

The task of Alfonso XI in the fourteenth century will be to bring about the renewal of knighthood, augmenting the number of troops in general and at the same

time creating an elite body formed from knights of noble lineage and adorned with the traditional ethical virtues. The warriors without noble lineage benefitted from their augmented socio-economic advantages, but their origin is underlined («lowborn knights») and they are remembered to have been raised for economic reasons and not for military valor («knights of quantity»). For the knights of lineage, Alfonso XI reinstated the ceremony of investiture with arms and reserved to them a special distinction, the Order of «la Banda», granted only to those distinguished in action of arms. With this order the revival of the traditional spirit of knighthood is attempted, recovering its ethical (loyalty and courteousness) and military (valor and battle against the infidel) values.

In this sense, the Order of «la Banda» represents the high point of classical knighthood, applied to the defense of the laws, the king and the Church. But «la Banda» is born also at the very moment in which contradictions internal to the institution of knighthood have become more evident. New forms of waging war and social diversification forced knighthood to take refuge in the formal ideal, expressed in the taste for tournaments, the organization of ceremonies, and the search for fame. At the end of the second half of the fourteenth century, these would be the essential manifestations of knighthood, while the military function would be relegated to a secondary level.

«La Banda» is situated, then, in an era of transition between the warrior knighthood of the High Middle Ages and the formalism of the last medieval centuries. The evolution of the Order reflects this transition, and so at the beginning it is an honorific distinction granted to knights distinguished in battle; later, established by writing its ordinances, it is converted into a closed institution where the formal aspects of splendor in the tournament and uprightness are valued more highly.

The work includes a version of the Book of the Order of «la Banda», based on one of the most ancient texts and compared with a later edition, thus illustrating the decline of «la Banda» from the standard of its own medieval knighthood. Also included is an analysis of the text and a brief review of the knights of the Order of «la Banda» who had been chosen for distinguishing themselves in military exploits and constituted a social body of elite very close to the Castilian monarch.

THE ONE END OF THE SOCIETY OF JESUS

MICHAEL C. MCGUCKIAN S.J. – Limerick, Ireland.

What is the end of the Society? The question is of fundamental importance, for nothing is more intrinsic to the reality of any being or istitution than its end or purpose. To ask of anything what is its end, is equivalently to ask what it is at all.

We ask the question primarily of St. Ignatius. Though the founding of the Society was a joint venture between Ignatius and his first companions the mind of Ignatius can be taken as normative. But his vocabulary on this, as on so many questions, is fluid and not immediately accessible, especially at a remove of several centuries. So a problem of interpretation is involved, and its solution requires a fairly full examination of several elements. The Ignatian texts, obviously, first of all. But other documents both contemporaneous and through the history of the Society have to be taken into consideration as well.

Ignatius spoke often of the end. It is a favourite expression, and it is characteristic of his way of thinking to focus clearly on the end in view and never to lose sight of it. But throughout the text of the Constitutions the end is normally mentioned only in passing, while discussing particular points of the Institute. He formulates the end of the Society formally and explicitly just once in the whole corpus of his writings, and that formulation has been taken as basic and authoritative ever since. It is in the first document he wrote presenting the Society of Jesus to the world, the *Examen Generale*. This was a document to be shown to those interested in the new congregation, and his formulation of the end comes right at the beginning. After a short paragraph stating that the Society had received Papal approval Ignatius opens his description of the Society with the classic sentence;

> «The end of this Society is not only to devote itself with God's grace to the salvation and perfection of the members' own souls, but also with the same grace to labour strenuously in giving aid toward the salvation and perfection of the souls of their fellowmen». (*Gen. Exam.* 2)[1].

This text has been much used and commented upon. Those trained in the school of Ignatius tend to inherit his interest in the end, and writings on the Society very often open with a treatment of the end of the Society and a commentary on this text. The interpretation followed a standard line. From the beginning, in the lectures of Laínez and Nadal on the Institute[2], the text

---

[1] I. OF LOYOLA, *The Constitutions of the Society of Jesus*. Translated with an Introduction and Commentary, by G. E. GANSS. (St. Louis 1970) 77-8.

[2] C. DE DALMASES, *Le esortazioni del P. Laínez sull' «Examen Constitutionum»*. AHSI 35 (1966) 132-85, esp. 139-43. *Nadal* V 804-16.

was taken at its face value. The end of the Society was seen to be «double». It comprised two parts; the salvation and perfection of the members themselves, and the salvation and perfection of the neighbour. These two were always to be sought together, but in order; first one's own salvation and perfection, then that of the neighbour. While the end was seen to be «double», it was always at the same time seen to be «one». It was invariably spoken of in the singular and was summed up by Nadal, in the formula which became the motto of the Society, as «the greater glory of God»[3].

In 1966 an article was published in the *Archivum Historicum Societatis Jesu* proposing a new interpretation of the end of the Society in general and this basic text in particular[4]. Fr. Francois Courel rejects the «double» end of the Society, the salvation and perfection of the members' own souls first and then those of their neighbours, and argues that Ignatius intended the Society to have a «single» end, the apostolate. It is the intention of this article to counter Fr. Courel's proposal, and show that the traditional understanding of the end of the Society still stands.

The first task is to establish that there was a traditional understanding of the end of the Society as «double», and we begin by calling a number of authoritative witnesses from the founding generations of the Society.

The task of promulgating the Constitutions throughout the Society was entrusted by Ignatius to Nadal. He travelled all over, preaching and explaining them to the Society at large. We take just one example from a Domestic Exhortation in Spain in 1554, where he is speaking about the end of the Society, as he often did.

«What is the end? The greatest of all: the salvation and perfection of souls for the glory of God. And herein consists the essence of the Society, and so Fr. Ignatius says that we must seek «intensely» the salvation and perfection of souls ... We seek first our own, and then (*deinde*) the salvation and perfection of our neighbours»[5].

The pattern emerges. Even when Nadal is speaking about the «intense» efforts we are called on to make for the salvation and perfection of souls, he still retains the order; first,our own perfection, then, that of our neighbours.

Laínez, one of the original group of companions of St. Ignatius, and his successor in the Generalate, presents exactly the same ideas. In a Domestic Exhortation given to the Jesuits in Rome in 1559 he had this to say commenting on the text we are considering.

---

[3] Ibid. 139.

[4] F. COUREL, *La fin unique de la Compagnie de Jésus*. AHSI 35 (1966) 186-211.

[5] *Nadal* V 52-3. «Quis finis? Maximum omnium: salus et perfectionem animarum ad maiorem Dei gloriam. Et in hoc consistit Societatis essentia, ideoque P. Ignatius dicit quod «intense» attendatur saluti et profectui animarum. ... Nos vero primum quidem nostram, deinde proximorum salutem et perfectionem procuramus».

«So we must seek the salvation and perfection of our soul. But this is not enough, we must go further towards our end, which is to help the neighbour ... but one's own perfection comes before that of the neighbour, as the order of charity shows us»[6].

Laínez is stressing the help of the neighbour in the Society's understanding of itself but he recalls as will so often happen down through the Society's history that this effort must remain second, as the *ordo caritatis* demands[7].

The early tradition reaches a certain climax in the writings of Fr. General Claudio Aquaviva. In one of his letters establishing the lines of approach in the Society to prayer and penance which were to be authoritative ever after, he opens his treatment with a statement of the end of the Society, and it follows the same pattern.

«The end of our Society is first of all to seek one's own salvation and perfection, and then (*deinde*) assiduously to promote the salvation and perfection of our neighbours»[8].

St. Peter Canisius in one of his many Domestic Exhortations had this to say:

«What then is this end towards which poverty, chastity, obedience and all the other prescriptions in our rules and constitutions are aimed? ... it is the salvation and perfection of our souls, and then (*deinde*) the souls of our neighbours»[9].

The pattern is repeated; first the perfection of the members, then that of the neighbours.

During Fr. Aquaviva's generalate Francisco Suárez, one of the greatest theologians the Society has ever produced, wrote a treatise on the Society. In the first chapter he asks the question if the Society is a true religious order. *Sitne Societas Jesu vera religio?,* and answers it as follows;

« ... although the Society shares with other religious orders the general end of acquiring perfection, it is special in that in its end it intends not only the acquiring of perfection but also bringing it to others»[10].

---

[6] DALMASES, *Esortazioni* 140: «Così adunque deviamo procurare la salute et la perfectione dell'anima nostra. Ma non basta questo, chè bisogna ancora dipoi andare più inanzi al fine nostro, chi è aiutare il prossimo». 141-42: «prepone la perfettione propria alla perfettione del prossimo, et questo ci mostra l'ordine della charità».

[7] The order of charity demands that «homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum». (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* II/II, q. 26, art. IV).

[8] C. AQUAVIVA, *«Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum institutum». Epistolae Generalium* (1847) 248. «Finis nostrae Societatis est, saluti suae et perfectioni consulere primum; deinde proximorum etiam salutem et perfectionem accurate promovere».

[9] B. P. CANISII, *Exhortationes Domesticae, collectae et dispositae a Georgio Schlosser ejusdem Societatis presbytero,* (Ruraemundae 1876) 7: «Quis igitur hic finis, ad quem paupertas, castitas, obedientia et reliqua in regulis et constitutionibus praescripta referuntur? ... nempe salus et perfectio animae nostrae, deinde animarum proximorum».

[10] SUÁREZ, *Tractatus de Religione Societatis Jesu* (Brussels) 1857 2. «quamvis cum aliis religionibus conveniat in generali fine acquirendi perfectionem, hoc tamen speciale habet quod, in suo fine, non tantum acquirere perfectionem sed etiam in aliis exercere seu ad alios derivare, intendit».

Suárez wonders how the Society compares with other orders. He takes it for granted that the Society shares the general end of perfection, such being a primordial condition of being a religious order at all, and finds the distinction in that the apostolate is integrated into the general end in a special way.

Around the same time another book was published which was to have an enduring influence on religious life in the Society and in many other orders for centuries; *Ejercicio de perfección y virtudes christianas* by P. Alonso Rodríguez. He too treats specifically of the end of the Society and his opinion is worth quoting at lenght.

> «Attend to yourself and to the teaching of the neighbour; insist on one and the other, because in this way you will save yourself and those who hear you» (1 Tim 4,16) In these two things, mentioned by St. Paul, the end and institute of the Society consists ... We should note that as we must not alone save ourselves, but save ourselves with perfection, so our Institute demands that we don't content ourselves with saving the neighbour, but that we seek to ensure that they progress in all virtue and perfection»[11].

This classical interpretation which was established in the first generations of Jesuits continued uninterrupted for centuries. Even a sampling of the writers in the intervening years is beyond the scope of this article but we can gauge the situation by referring to what has become an authoritative work on the Society's spirituality by Fr. Joseph de Guibert. He has a short paragraph on the end of the Society.

> «In the Constitutions the apostolic end of the Society is not lost to view for a single instant, not any more than (the) primary role of grace. Nor is the order of charity ever reversed. The salvation and personal sanctification of the religious is never sacrificed to the good to be done to souls; but neither is this sanctification ever envisaged or sought independently of the apostolic purpose»[12].

This, then, can be called the classical understanding of the end of the Society. The apostolic end, the salvation and perfection of the souls of the neighbours, is stressed as characteristic of, and proper to, the Society, but always with insistence on the more fundamental religious quest, the salvation and perfection of the members own souls which must come first in the order of charity. First the sanctification of the members, then, intensely, the work for the sanctification of the neighbour.

It is in this context, then, of a clear traditional interpretation of a fundamental text of the Constitutions that I wish to consider the article in which

---

[11] (Madrid 1954) 1195-96: «Atiende a ti, y atiende también a la doctrina y enseñanza de los prójimos; insiste con todo cuidado en lo uno y en lo otro, porque de esta manera te salvarás a ti, y también a los que te oyen (1 Tim 4,16). En estas dos cosas, que dice el Apóstol San Pablo consiste el fin e instituto de la Compañía ... debemos notar que así como nosotros no solamente habemos de salvarnos, sino procurar salvarnos con perfección, así quiere y nos pide nuestro instituó que no nos contentemos con ayudar a que nuestros prójimos se salven, sino que procuremos que se vayan aprovechando y adelantando en virtud y perfección».

[12] *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice* (Chicago 1964) 148.

Courel proposes his new interpretation of the end of the Society. The understanding exposed at length above is denoted as the «double» end, and is rejected in favour of a «single» end, the apostolate, the help of the neighbour. Where before the apostolic end of the Society formed part of a larger whole, an essential, but subordinate, part, it becomes, in Courel's view, the «single» end of the Society to which all else is ordered. Where before the religious end of the Society had priority, by the order of charity, it now becomes subordinated as a means to the «single» end, the apostolate. I have gone to some considerable length to make it clear that this interpretation is a novelty, and represents a break with a long-standing tradition. And Courel admits as much himself. The «change of perspective»[13], as he terms it, is, indeed, radical and the implications profound. It requires careful examination.

The Papal Documents

Courel opens his case with a consideration of the five basic documents constituting the pontifical law of the Society, the apostolic letters of the vow formula. He presents a survey of some aspects of similar pontifical documents composed at the same time by the same curial officials and compares the Society's documents with what he finds there. The comparison is indeed valuable. Those middle years of the sixteenth century were stirring times in the Church, not least in religious life. A number of new religious orders were founded at this time which were similar to the Society in their effort to integrate the apostolate into the structure of religious life in general. The papal documents approving these different foundations and reforms do merit examination and comparison.

Fr. Courel has a fundamental point to make in his review of this data. In the set of documents dealing with the life of the other religious congregations a phrase recurs, defining their religious life to be directed to a «double» end, the salvation and perfection of the members' own souls and those of their neighbours, *ad vestrarum et aliorum salutem*. But in the documents founding the Society this phrase has disappeared, he says, and this disappearance is the first and most striking piece of evidence for his overall thesis that the end of the Society is fundamentally different.

He summarizes his findings quickly at the end of the first paragraph: «the essential difference which we wish to underline remains; the formula *vestrarum et aliorum animarum* has disappeared»[14]. That simple and strong affirmation creates an impression of a clean and significant break with tradition. One could argue that the *argumentum ex silentio* is notoriously weak and that clear textual statements would be needed to substantiate a claim for a clean break with tradition, highly unlikely in Roman documents at any time. But such an argument is unnecessary in this present case, for the data

[13] COUREL 196.
[14] Ibid. 193. «la différence essentielle que nous cherchons à souligner demeurera: la formule *vestrarum et aliorum animarum* aura disparu».

do not substantiate the simple and strong affirmation to the least degree. Indeed evidence which Courel himself presents and considers almost immediately contradict it. For Courel finds this formula, supposedly disappeared, in two of the five documents under consideration, but he understandably, presents these instances in passing by way of exception. But, in fact, a more careful reading of the documents finds the formula in each and every one of the five,and centrally situated in four of them, so that the simple and strong affirmation not only creates a false impression but is quite simply mistaken.

Before reacting directly to the points made by Courel it will be useful to review in greater detail the story of the Society's foundation and the formation of the documents. A suitable starting point is the Deliberation of the First Fathers. The background is familiar[15]. The First Fathers had come to Rome to offer themselves to the Pope in accordance with their vow at Montmartre, and he had begun the process of sending them out in accordance with their desire.

«Lent was drawing to a close. The time was approaching for us to be scattered and parted from one another. We were eagerly anticipating this time so that we could the sooner arrive at the end we had reflected on and set ourselves, and which we so much desired. We therefore decided to meet together for many days and discuss together our vocation and way of life (*formula vivendi*). We were all of one mind in seeking the will of God, still, regarding the more effective and more fruitful means, both for ourselves and for others, (*tam nobis quam caeteris proximis nostris*), there was a certain plurality of views»[16].

I have quoted from this first relevant document at length for it sets the scene for all that follows. The first Jesuits are setting out to devise a *formula vivendi* in view of the end which they so deeply desired, and right here in this first mention of the end of the Society we have the concern «both for ourselves and for others». The report of their discussion is relevant to our question, but one particular part of the minutes is so close to the question we are dealing with that I must mention it here.

The major point about which views were divided was whether or not they should make a vow of obedience to one from among themselves, or, in other words, whether they should become a religious order or not. Reasons were brought forward on both sides of the question. One of the reasons against was formulated as follows:

If we wish to live under obedience, we will perhaps be forced by the supreme pontiff to live under some Rule already drawn up and established, which would mean that all our desires which we have judged to be from the Lord would be frustrated; for

[15] The story is well described in SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, trans. M. J. Costelloe S.J. (Rome 1973) 463-65.

[16] MHSI *Constitutiones* I 2: «verum in mediis expedentioribus et fructuosioribus, tam nobis quam ceteris proximis nostris, erat aliqualis pluralitas sentenciarum».

there will not then be the opportunity and freedom to work for the salvation of souls, the one very thing, after concern for our own salvation (*post nostri ipsorum curam*), which we have had in mind»[17].

The strong apostolic thrust of the vocation could hardly be more clearly expressed, and yet the concern for their own salvation claimed a primary role.

The first of the Papal documents relating to the Society was *Prima Societatis Jesu instituti Summa (1539)*. At the request of the founding Fathers, Ignatius had drawn up a summary in five chapters of the new way of life. This was presented to the Holy See for approval. A document was then prepared for the Pope containing Ignatius' summary with an introduction and conclusion expressing the favourable judgement. The heart of the document is clearly, therefore, Ignatius' summary and, with subsequent minor improvements, it stands as the *Formula instituti* to this day. But since the document is Papal, and the question before the Pope was the approval or not of the new religious institute, the Pope's approving judgement is the corner-stone of the text. And it is in this sentence, formulated in the introduction and conclusion, that the «double» end of the Society is affirmed.

The document seems to be a private one and is written to the fathers in the second person. The introduction gives a short history outlining the context of the document. It notes that the fathers have drawn up a *formula vivendi,* a way of life, containing all those things. *illa omnia,* which they have found by experience to be conducive to the end which they have set themselves (*propositum vobis finem*). Then comes Ignatius' summary, the Five Chapters, which is followed by the Pope's positive judgement;

«We judge this way of life of yours ... to be opportune for the progress of your Society and the rest of the Christian flock ...» «Hanc vestram vitae formam et ad profectum Societatis ipsius vestrae et reliqui christiani gregis ... iudicaverimus esse opportunam...»[18].

So the Pope's judgement is that the new way of life which the fathers found to be conducive to the end they sought is opportune for the «double» end. The identity of the ends, namely that sought by the first fathers and the «double» end, would seem to follow, but we will examine the other relevant documents before reaching final conclusions.

The next document to be drawn up was the bull, *Regimini militantis ecclesiae* (1540). It is substantially the same as the previous one, but it is more solemn and published to the world. The Pope's judgement is formulated in the same way. The introduction recalls againt that the fathers have drawn up a new way of life (*quamdam vivendi formulam*) conducive to the end sought

[17] Ibid. 6: «quo fieret, ut, cum non ita daretur opportunitas et locus operandi, circa salutem animarum, cui unicae rei post nostri ipsorum curam, intendimus, frustrarentur omnia desideria nostra, iudicio nostro Domino Deo nostro accepta».
[18] Ibid. 20.

(*propositum sibi finem*) and Ignatius' summary follows. Then the Pope pronounces his judgement, this time in considerably more solemn form;

> «praemissa omnia et singula, tanquam ad spiritualem profectum eorundem sociorum et reliqui Christiani gergis opportuna, apostolica auctoritate, tenore praesentium ex certa scientia, confirmamus et benedicimus, ac perpetuae firmitatis munimine roboramus»[19].

Again, and even more clearly this time, the Pope solemnly approves the new way of life precisely as (*tanquam*) opportune for the «double» end. Is it clear that the Pope has the end of the Society in mind when he makes this judgement? He says «each and every part (*praemissa omnia et singula*) ...», so he is judging the Society in the wholeness of its being, and he judges it as opportune for the «double» end, so it would be a false judgement if that were not the end for which the Society is constituted. But should there be any doubt I appeal to the comparison between the text of the bull and the text of the brief. In the brief the same set of standard phrases were used, but with slight variations. In the brief we had; «*illa omnia, quae usu comperitis ad propositum vobis finem conducentia...*». In the bull we have; «*praemissa omnia et singula ... tamquam ad spiritualem profectum eorundem sociorum et reliqui Christiani gregis opportune ...*». The identification of the «*propositum vobis finem*», the end the fathers had in mind for the Society, and the «*spiritualem profectum eorumdem sociorum et reliqui Christiani gregis*» is unavoidable.

Pope Paul III's second bull *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* granted the care of the Church of Our Lady of the Wayside to the Society. It contains a short summary of the previous bull with the following clause at its centre:

> «... nos, premissa omnia et singula, per ipsos socios instituta seu edita, tanquam ad spiritualem profectum eorumdem sociorum et reliqui christiani gregis conferentia, ex certa nostra scientia approbaverimus et confirmaverimus ...»[20].

We have to pause at this text, not because it is any more significant than the others, but because it is one which Courel adverts to explicity and notices the use of the «double» end formula he had missed in the previous two. He notices the formula but argues that it doesn't mean that the end of the Society is this «double» end, but that is simply says «that this first searching, which resulted in the choice of religious life, is perfectly conformed to the spirit of the Gospels and the tradition of the Church, which habitually sees in this kind of life a 'double' end»[21]. But it doesn't imply that the Society is of this kind, having the «double» end because, in granting permission to draw up Constitutions the text decrees that the constitutions should be «*ad Societatis huiusmodi finem et eiusdem Domini Nostri Jesu Christi gloriam et proximi edi-*

---

[19] Ibid. 30-1.
[20] Ibid. 72.
[21] COUREL 195: «que cette première recherche, qui a abouti au choix de la vie religieuse, est parfaitment conforme à l'esprit évangélique et à la tradition ecclésiastique, qui reconnaît habituellement dans ce type de vie une double fin».

ficationem conformes»[22] and this formula implies clearly, for Courel, the «single» end. Granted that the spiritual progress is not mentioned, is it reasonable to infer that it is not included implicitly, that it is in fact excluded from consideration? Would one not expect to find the more elaborate and authoritative formulation in the central judgement of approval of the document, rather than in the ancilliary clause granting the right to construct constitutions? Does it make sense to attribute to the Pope in this document where he is solemnly approving the Society of Jesus, *ex certa scientia,* as conformed to the gospel and tradition, «which habitually recognises in this type of life a 'double' end», that, in this case, without adverting to the fact explicitly, he is recognising a completely new form of life in the Church?

It has always been granted that the Society of Jesus was a novelty, a new form of religious life, but it has also always been granted that it was a form of religious life, not something new entirely. It was considered a mark of Ignatius' original genius that he devised and got accepted a form of religious life without office in common, in order to be free for the direct apostolic work which was central to his vision. The office, or lack of it, was a bone of contention, not least with the Pope, in the early years of the Society and was still discussed for years to come. In the struggle for recognition Ignatius was fighting against a strong curial lobby which was opposed to new religious rules of any kind. It seems to me that to suggest that, in that context, where the absence of common office was a matter of great importance, the Pope would approve a new form of life, which was not religious life in the traditional sense at all, and not advert explicitly to the fact, is out of the question.

We come, then, finally to treat of the last document in the series, the definitive form of the approval of the Society, which still stands as its fundamental law, the bull of Julius III, *Exposcit debitum.* It is an expansion, and in some points a clarification, of the original bull *Regimini militantis ecclesiae,* still in the same sense and spirit, but it is necessary to present it in some detail because it contains the other use of the «double» end formula which Fr. Courel adverts to.

The formula occurs, as usual, in the paragraph immediately following Ignatius' Five Chapters expressing the Pope's judgement of approval of the new institute. The paragraph is much lengthened this time and is filled with new clauses and canonical terminology, but we select again this central statement; «*quapropter considerantes ... eaque omnia ad suorum et aliorum Christifidelium animarum salutem et fidei exaltationem tendere*»[23].

We have already explained how this has to be taken as referring to the end of the Society. Courel opines that «the context indicates clearly that such an interpretation would be false. The phrase does not indicate the «end» of the Society: it only gives assurance that the religious of the «*dicta Societas*» are absolved from all censures and that the institute contains «*nihil quod*

[22] *Constitutiones* I 72.
[23] Ibid. 381.

pium sanctumque non sit»[24]. This affirmation is not as completely misdirected as it might seem. The text of the bull does go on immediately to speak of the absolution from all censures of the new religious. But Courel would seem to be mistaken in supposing that he should interpret «*eaque omnia*» by the clause, dealing with censures, which immediately follows it. We are dealing here with a long sentence containing many clauses, and the precise linking of one with another is not always easy. But having followed this text through its various redactions we are in a position to conclude with certainty where this particular phrase is to be related. We have already seen this affirmation in the previous documents where there is no mention whatever of censures, and we have no reason to suppose that the meaning is different this time. We are dealing here again with solemn approving judgement of the Pope and not some *obiter dictum* about censures as Courel supposes, and the interpretation of it as referring to the «end» of the Society stands solid.

It would be an exaggeration to say that the Pope is here explicitly affirming the end of the Society to be the «double» end, for the question was not at issue. But he is affirming it. And it comes very close to the heart of his solemn approving judgement of the Society. It is presented as the major premiss of his argument. It is almost as if the Pope had said; «I judge the Society of Jesus to be useful in the promotion of the salvation and perfection of the souls of its members and of the rest of the faithful, and so I approve of it». (Remember the *tamquam* highlighted in the text at footnote 19). It is about as near as one could get to an affirmation of a truth that was in no way in question at the time, and it certainly reveals Courel's reading of the documents as denying this fundamental truth to be lacking solid foundation.

Courel's first affirmation was the negative one, that the language of the «double» end had disappeared from the Jesuit documents. Having dealt with that we can go on to consider Courel's positive statement of his thesis. He chose as his crucial text a clause which appears in only three of the documents, in the context of the Pope's granting the first fathers permission to draw up constitutions for their way of life. It follows the Pope's approving judgement in each case and the formula is practically identical every time.

> «... facultatem vobis concedentes condendi inter vos Constitutiones, quas ad Societatis vestrae finem et Jesu Christi Domini Nostri gloriam et proximi utilitatem conformes esse iudicaveritis ...»[25].

For Courel it is in this text «that the end 'proper' to the Society is being delineated precisely ... the 'single' end formula is used in which the spiritual profit of the religious themselves is no longer mentioned»[26].

---

[24] COUREL 194.
[25] *Constitutiones* I 20-1 31 72.
[26] COUREL 195: «dès qu'il s'agit de préciser ce q'est la fin 'propre' de la Compagnie ... on en revient à la formule d'une fin unique, dans laquelle le profit spirituel des religieux eux-mêmes n'est plus mentionné».

What grounds does Courel have to suggest that the end of the Society is being «delineated precisely (preciser)» in this text? He offers none, and none is obvious. The spiritual profit of the religious is not mentioned, but how does that give grounds to conclude that it is overlooked, much less deliberately excluded? At a later stage I will show by a consideration of the terms of the phrase that the spiritual profit of the members is very much included in the text[27], but for the moment let us examine the particular context, the drafting of the constitutions.

Ignatius speaks about the drafting of the constitutions in his Five Chapters. He says that they should be conducive to the end that has been proposed (*ad constructionem huius propositi nobis finem conducentes*)[28], Ignatius is thinking here of the end of the Society. Does he or does he not have in his mind the spiritual profit of the members themselves as part of that end? The question can be answered by referring to the Constitutions themselves where Ignatius twice formulates the end of the Constitutions he is constructing. He says in one place, the preamble to the Declarations;

> «The end of the Constitutions is to aid the body of the Society as a whole and also its individual members towards their preservation and development for the divine glory and the good of the universal Church»[29]

And in another: «... the end of the Constitutions, which is the greater divine service and the good of those who live in this Institute»[30].

It is clear, therefore, that Ignatius had the spiritual profit of the members very much in mind in the construction of the Constitutions. So even though it is not mentioned explicitly in the phrases used in the papal documents there are no grounds for inferring that this implies any oversight whatever of its fundamental importance.

What does this analysis of the papal documents reveal? The evidence has surely made clear that they provide no basis for Courel's thesis that the Society was novel in the «single» end of the apostolate, but rather the analysis of the documents and their background re-confirms the traditional view of the end of the Society as «double». Contrary to Courel's assertion the «double» end formula had most emphatically not disappeared and his arguments explaining the «double» end language in terms of the «single» end theory were unable to stand up to examination. We could almost go so far as to claim that the «double» end is affirmed centrally by the papal documents as an essential dimension of the Institute, since it forms a key part of the single most important sentence in each document, the Pope's affirmative judgement founding the Society.

---

[27] Cf. the section on the «Glory of God» 104-6.
[28] *Constitutiones* I 17.
[29] Ibid. III 40; *The Constitutions* 121.
[30] *Constitutiones* III 250; *The Constitutions* 314.

The Constitutions

Courel moves on in the second part of his article to consider a selection of texts from the Ignatian corpus. He goes first to the key text bearing on the issue, from the General Examen[31]. This text is the clearest formulation there is of the «double» end of the Society, and has been interpreted in that sense throughout the Society's history, but for Courel it «seems to speak the language of the 'double' end by way of exception»[32], and, in actual fact, «it marks the profound orientation of Ignatius' thought: the Society has only one end which is ... the help of the neighbour»[33]. His reasoning must be examined.

Courel asserts, quite correctly, that what is important «is the emphasis and visible insistence on the apostolic character of this new form of religious life»[34]. Such is universally agreed. But the difference lies in the weight one gives to the first clause of the «not only ... but also»[35] construction. Courel considers it significant that the text is aimed at candidates new to the Society and that «recalling the 'double' end is, if one may so say, a precaution to make sure that the candidate understands that it is genuinely religious life, in the full sense of the word»[36]. A strange idea this. Ignatius was being tactical («a precaution»). He was saying that the Society was a religious order, «in the full sense», as the candidates would understand it and the theology of the time presumed, but he had something quite different actually in mind. Later, when the candidate was formed, he would discover that he had entered this new thing, a society without the «double» end, and geared to the «single» end, the apostolate.

This is surely an unacceptable allegation to make, that Ignatius was not being completely frank, or that he himself was unaware of what he was doing in founding the Society, for how can one or other implication be avoided? He said quite clearly that he was founding a society with the «double» end, and to suggest that he didn't mean it just will not do. The record shows that there were many who doubted that this new life was religious in the full sense of the term, and for whom it was necessary to emphasise the fact. And Ignatius made the affirmation, and forcefully. He did say that his institute was a full religious institute and so like every other its first end was the salvation and perfection of the souls of its members. And he meant it, not as a tactical manoeuvre, but as a clear statment of intent.

---

[31] Cf. above 91.

[32] COUREL: «semble parler exceptionnellement le langage de la 'double fin'» 197.

[33] «elle marque l'orientation profonde de la pensée ignatienne: la Compagnie n'a qu'une fin qui est ... l'aide du prochain». Ibid. 198; I have deliberately excised an important phrase from Courel's text «la gloire de Dieu et» since Courel himself subsequently argues that the sense is as given here.

[34] Ibid.: «c'est l'accent et l'insistance visible sur le caractère apostolique de cette nouvelle forme de vie religieuse».

[35] *Constitutiones* III 2; *The Constitutions* 77.

[36] Ibid. 197: «Le rappel de la double fin traditionelle semble, pour ainsi dire, une précaution pour faire comprendre au candidat qu'il s'agit bien de la vie religieuse, au sens plein du mot».

Courel is right in seeing here Ignatius' novel insistence on the apostolic nature of the Society, but in error in concluding to a «single» end, the apostolate. The novelty lies in integrating the apostolic end into the religious end in a new and unprecedented way, not in supplanting it. Ignatius is clearly affirming and emphasising the apostolic end, but within the context of the religious life with its fundamental and overarching primary end, the religious one.

Next we consider a pair of texts beside each other in the Constitutions at the beginning of Part IV, which deals with apostolic formation.

1. «The aim which the Society of Jesus directly seeks is to aid its own members and their fellowmen to attain the ultimate end for which they were created»[37].

A. «The aim and end of this Society is, by travelling through the various regions of the world, ... to preach, hear confessions, and use all the other means it can with the grace of God to help souls»[38].

Here, indeed, is an interesting juxtaposition of texts, one using the language of the «double» end, the other the «single». Text A has a further interest in that it is the one and only text in the Constitutions which uses, unambiguously[39], the language of the «single» end. Which interprets which? For Courel the «single» end formulation is presumed to be normative and the use of the «double» end needs to be explained. He finds the explanation in the fact that these texts are «aimed directly at students» and that «even though they insist on the necessity for the students to work at their perfection, in order to help others later, the Constitutions never loose sight of the fact that the unique and final end remains the help of the neighbour»[40].

A number of points need to be made in response to this. Firstly, there is no textual reason for the presumption that text A is more authoritative than text 1. In fact if either could claim priority it would have to be text 1 since it is from the Constitutions proper and could presumably be considered more authoritative than text A which is from the Declarations. Secondly, the Constitutions, even the sections dealing with formation, were not directed to scholastics. There is no evidence that Ignatius had in mind that the Constitutions would be normal reading for them. Ignatius wrote the Constitutions for the Society, and the first audience he had to satisfy was the group of his peers, the first fathers, who would meet to examine and judge his work. Thirdly, it is a mistake to suggest that the pursuit of perfection is a task

---

[37] *Constitutiones* II 383: «Siendo el scopo que derechamente pretiende la Compañía ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criadas». *The Constitutions* 171.

[38] *Constitutiones* II 384: «Como el scopo y fin desta Compañía sea, discurriendo por unas partes y por otras del mundo ... predicar, confesar y usar los demás medios que pudiere con la divina gracia para ayudar a las ánimas». *The Constitutions* 172.

[39] The ambiguity in all the other formulations will be discussed in the next section.

[40] COUREL 200: «destinés directement aux étudiants», and «même quand elles insistent sur la nécessité pour les étudiants de travailler à leur perfection, afin d'aider plus tard les autres, les Constitutions ne perdent pas de vue que le but final et unique reste l'aide du prochain».

for formation which is considered complete when a man enters the apostolate. The *perfectae caritatis sequela* is not just a concern of students but is a life-ling pursuit which is central to the religious life and cannot be put on the same level as study or other forms of training.

And can text 1 not just as easily be taken as the norm and the explanation sought for the *hapax legomenon* in text A? In text 1 Ignatius uses his habitual «double» formula, but in text A, where he is thinking precisely about the apostolic formation of the scholastics, which is the content of Part IV, he uses the «single» end formula and says that the end of the Society is the apostolate. He is not denying, even implicitly, the place of the salvation and perfection of the men themselves in the end of the Society. He is describing the apostolate itself, as «to preach, hear confessions, and use all the other means it can for the help of souls». He is affirming that the goal is the sanctification of the neighbour and so the long formation he describes is necessary. That he can speak of the apostolate as the end of the Society without any qualification is a clear indication of just how important, essential, the apostolate is in his vision, but clear evidence would be needed before one could conclude that he meant his affirmation to contradict what he says everywhere else about the place of the personal search for God. One can just as easily say that the place of the salvation and perfection of the members is neither affirmed nor denied, it is understood.

That all said, it has to be admitted that how one relates these two texts depends on one's point of view. It is a fact that Ignatius uses the language of the «double» end, and the language of the «single» end. This pair of texts can be interpreted either way. There is not sufficient evidence within the texts themselves to judge the issue. Only a complete overview of all the relevant texts, in the context of the Society's tradition, allows us to be sure which is correct.

The glory of God

Courel then passes in review a number of texts from the Constitutions and the letters of Ignatius and one from the writings of Nadal all of which he takes as supportive of his thesis, and they can all be considered together since the approach to all of them is the same. He quotes Ignatius as saying that the end of the Society is «the glory of God and the salvation of the neighbour»[41], «the divine glory and the good of souls»[42] and «the glory and service of His divine goodness»[43] and Nadal's phrase «to the glory of God the Father and the salvation of us all»[44] and takes it that all these phrases refer to the «sin-

[41] Ibid. 199: «la gloria de Dios y salud del proximo», quoting the Letter on Perfection, *Epp. Ign.* I 508.

[42] COUREL 200: «la gloria divina y bien de las animas», quoting Constitutiones II 422.

[43] COUREL 202: «la gloria y servicio de su divina bondad», quoting a letter to Pierre Favre, *Epp. Ign.* I 338.

[44] COUREL 202: «ad Dei Patris gloriam nostramque omnium salutem», quoting Nadal, MHSI *Nadal* V 52.

gle» end, the apostolate. But no argument is put forward supporting this interpretation. The texts are presented with a brief comment and the impression created that they support the basic contention. The same criticism has to be made of the section where he sets out to develope his thesis from an interpretation of the basic concept «the glory of God» itself.

Courel points out how Ignatius is so attached to this concept of the «glory of God», how he keeps adding it to other texts where its presence could otherwise appear circumstantial. The conclusion is that it is more than a matter of style that is at stake, «but rather a very conscious insistence on a point he has very much at heart, since it expresses for him the proper end, the one goal of his whole work»[45]. The glory of God is the unifying end of all. It focuses all the efforts of the members of the Society; it is a principle of purification and the rigorous choice of means, implying the complete rejection of our own glory. It evokes the desire for the salvation of all souls, and implies the profound unity of contemplation and action, of the pursuit of perfection and service of the neighbour.

All of this is a very summary presentation of an excellent section of the article where the concept of God's glory is analysed profoundly and well, but then comes the unargued assertion Courel makes in which it is impossible to follow him. He wonders what is the link between the search for the glory of God and the service of the neighbour and concludes; «The search for the glory of God is not exactly identical with the service of the neighbour ... In his (Ignatius') profound vision, it is indeed the same thing; the glory of God brought to its achievement is the salvation of all, and with regard to this single end, everything else is means to be adapted and directed»[46] «It is in fact the help of the neighbour, the work for his salvation and perfection in the fullest sense of these words which is the single end of the Society»[47]. In this view the «glory of God» is the same as «the salvation of all» is the same as the «help of the neighbour», the «single» end, the apostolate.

But there is a confusion here.The glory of God is indeed, as Courel himself states, at footnote 46, the salvation of all souls, ours as well as our neighbours. But that cannot be simply identified with the service of the neighbour. The one end of the Society is, indeed, «the glory of God and the salvation of souls». «The glory of God and the salvation of souls» includes the service of the neighbour, but it includes more as well. It is not referring primarily to whose souls are being saved, but to the meaning of salvation itself. It refers primarily to God. In Iraenaeus' well-worn phrase: «The glory of God is man fully alive, and the life of man is the vision of God». A man fully alive and a

---

[45] COUREL 208: «mais bien une insistance très consciente sur un point qui lui tient à coeur, parce qu'il exprime pour lui la fin propre, l'unique but de toute son oeuvre».

[46] 209. «la recherche de la gloire de Dieu ne fait donc pas nombre avec le service du prochain ... Dans sa visée profonde, elle est bien la même chose: la gloire de Dieu parvenue à son achèvement, c'est la salut de tous, et par rapport à cette fin unique, tout le reste est moyen qu'il faut adapter ou orienter».

[47] Ibid. 208: «C'est bien l'aide du prochain, le travail pour son salut et sa perfection (au sens la plus plein de ces mots) qui est la fin unique de la Compagnie».

man saving his soul are identically the same thing. The glory of God and the salvation of souls are identically the same thing, from the side of God and the side of humanity. To say that the Society has one end, «the glory of God and the salvation of souls», is not to say that the Society is directed first to the service of the neighbour, as Fr. Courel maintains, it is to say that the end of the Society is supernatural, that our interest is first and foremost in God and the things of God, and that the growth of divine charity, in our own hearts and the hearts of others, is our one quest and aim.

And, further, our souls are part of all souls, and the privileged part that we are primarily responsible for. Hence the order the tradition has always been careful to keep in mind, ours first and then the neighbours. There is no need, then, to seek an explanation why the pursuit of perfection is not mentioned. It *is* mentioned, in the phrase «the glory of God»[48]. When Ignatius thinks of the glory of God he thinks of the salvation of souls, and his own first always, as he formulated in The First Principle and Foundation of the Exercises. So, in the set of formulae listed at the beginning of this section, the first part, «the glory of God and...», cannot be slid over as «grammatically moveable»[49], and all the meaning focussed on the second part, «the help of souls», for that first phrase carries the deeper weight of meaning, and includes centrally the person's own salvation and perfection, their own participation in the glory of God. We conclude that Courel's question «Why is the end of the Society so often expressed in a double formula?»[50] receives a different answer to the one he gave. No special explanation is required as to why a «double» formula is used to express the simpler concept of a «single» end. The formula is «double» because the end is «double».

Pursuit of perfection as means

Courel goes to some trouble to ensure that his thesis is properly understood. He is aware that his ideas will amaze, even scandalize[51]. He insists that in his understanding of the Ignatian vision there is no question of the striving after perfection taking a secondary place. Even though «the pursuit of personal perfection is thus passed over practically in silence when it is a question of defining the end of the Society, this does not signify any forgetting, any undervaluing of prayer, of the interior life in general and of the values of personal sanctity»[52]. He quite rightly points out that the insistence on it by

[48] In his monumental commentary on the Institute, *Commentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús*. I (Madrid 1919) 14 J. M. AICARDO comments «Y esto (el deseo de la perfección propia) se supone en todas las Constituciones, siempre se habla del 'mayor servicio divino', de 'su mayor gloria'».

[49] «grammaticalmente amovible» COUREL 206.

[50] Ibid.: «pourquoi la fin de la Compagnie s'exprime-t-elle si souvent en une formule double?».

[51] Ibid. 195.

[52] Ibid. 202: «la recherche de la perfection individuelle est ainsi pratiquement passée sous silence quand il s'agit de définir la fin de la Compagnie, cela ne signifie aucun oubli, aucun mépris de la prière, de la vie intérieure en général et des valeurs de sainteté personnelle».

Ignatius himself, notably in the Exercises but also in the Constitutions themselves, is so marked that to miss it would be foolhardy. But there is a change of perspective and an insistence, proper to and characteristic of the Society, on the apostolic end[53]. At another stage in the article he specifies the point further. What is striking in the Ignatian perspective, in his view, is that the pursuit of perfection is always seen as a means to the «single» end which is the apostolate[54]. The main evidence for this conclusion is Part X of the Constitutions. In the first paragraph of Part X Ignatius recalls that the Society is the work of God and that He will carry it on «for His service and praise and the help of souls»[55]. In the second paragraph he formulates the end of the Society «which is to help souls to attain their ultimate and supernatural end»[56], and proceeds to describe all the practices of the Society as means towards that end. So everything in the Society is means, and for Courel «they are always considered in relation to one «end», which is the help of the neighbour, which one would be tempted to translate in modern terms by the word apostolate»[57].

If one understands the two Ignatian formulae quoted here to refer to the apostolate as the «single» end, as Courel does, then his conclusion follows inevitably. I have challenged this identification on which Courel's argument rests, but the point is so fundamental that it is worth arguing again in these different terms. For to think of the pursuit of perfection as a means, is something which has to be done carefully, and to view it simply as a means to the apostolate is a fundamental error. It has always been understood that my perfection is a means to a successful apostolate; *nemo dat quod non habet*, was often quoted. But what has to be borne in mind, and Courel has forgotten, is that my salvation and perfection is first an end in itself, the most fundamental end of all, and only then a means.

To understand what is involved it is necessary to go back again to the Exercises, and in particular to the First Principle and Foundation. Here Ignatius is laying down what is the first principle of his understanding of the Christian life, and it is valuable throughout the Exercises and, by implication, the Constitutions. «Man is created to praise, reverence and serve God our Lord and by this means (mediante esto) to save his soul» (SE, 23).

Here is the end towards which all else is means, the service of God which is the salvation of my soul. Notice here that if one is rigorous about the ends-means dichotomy, one could deduce that the praise, reverence and service of God are but «means» (mediante esto) to the salvation of my soul. But it makes more sense to identify the two things. The pursuit of perfection is not some search and acquisition of qualities useful to me in my work, it is the love

[53] Ibid. 196.
[54] Ibid. 203.
[55] *Constitutiones* II 714: «para su serviçio y alabança y ayuda de las ánimas».
[56] Ibid.: «que es ayudar las ánimas para que consiguan el último y supernatural fin suyo».
[57] COUREL 203: «ils sont toujours considérés par rapport a une 'fin', qui, est l'aide du prochain, que notre langue moderne serait tentée de traduire par le mot d'apostolat».

of God and the search for Him which is the goal of my life, and beyond which no other goal is higher. Courel is aware of this emphasis in the Exercises but he explains it by adverting to the fact that the Exercises aim at conversion, «an initial phase which prepares for the complete gift of self, after which one progresses to concern for the good of others»[58]. There is a whole theology of the spiritual life at stake here. The pursuit of perfection is seen as preparatory, aimed at self and requiring to be transcended in favour of concern for others. But the pursuit of perfection, the *perfectae caritatis sequela* is not preparatory, as we saw already[59]. The *diligit seipsum* of the *ordo caritatis*, in spite of its appearance, is not selfish, it is to wish for oneself God, union with God, a participation in the glory of God. It is the search for God which is deeper than, and underpins, all altruism, all «being for others», all genuine apostolate, which is wishing in turn for the same thing for our neighbours. And one must wish it for oneself first not because one wishes it for one's neighbour, as a means to the apostolate, but because of God. The pursuit of perfection refers to the deepest thrust of the human person and it cannot be instrumentalized; it must be recognised as basic.

The attraction of the «single» end theory is that it gives a strong base for the deep apostolic thrust of the Society. The emphasis on the pursuit of perfection in the «double» end theory can be seen, if not properly understood, as somehow undermining it. But the apostolic thrust of the Society has never been in doubt. We saw earlier how, even though Ignatius habitually used «double» formulae to speak of the end of Society, he could also speak of the apostolate of the Society as its end, without qualification. And so did the tradition after him.

Nadal, who was quoted earlier clearly affirming the «double» end, could in another place also say: «This is our end, to occupy ourselves in the progress of the neighbour, ... as our Examen proposes it»[60].

So also Laínez. In the same set of lectures of 1559 where we saw him affirming «double» end, we find that a few days later in a subsequent lecture, discussing the distinction of grades and the variety of membership in the Society he could say: «this division we can derive from the end of the Society which is the aid of the salvation of the neighbour»[61], the «single» end.

And Rodríguez. He has a number of chapters emphasising the apostolic end of the Society: «For the Society is a particular religious order, instituted by the apostolic authority of the Church of God for this particular end which is the help of souls»[62].

---

[58] Ibid. 196: «phase initiale qui prépare au don total de soi, après lequel devrait l'emporter le souci du bien des autres».

[59] Above at p. 104.

[60] «Este es nuestro fin, ocuparnos en el aprovechamiento del proximo ... que nuestro Examen lo propone». *Nadal* V 341.

[61] «Questa medesima divisione possiamo ancora cavare dal fine della Compagnia, il quale è l'aiuto della salute del prossimo». DALMASES, *Esortazioni* 151.

[62] «Pues la Compañía es particular Religión, instituida por autoridad apostólica de la Iglesia de Dios para este fin particular de ayudar a las almas». RODRÍGUEZ, *Ejercicio* 1238.

The two concepts were so much one in their minds that they felt no need to be careful about their language. Suárez, who was also called in evidence for the «double» end earlier, formulated the matter in the best way I have found to date when he wrote:

«First of all one must assert that this end, the salvation and perfection of the neighbour, is not accidental or secondary in this religious order, but primary and most proper, as the words of the Institute and the papal documents make clear. And so we can say that this end is not separated from the other, namely the pursuit of one's own perfection, but a kind of determination of it. Or rather one should say that they determine each other mutually, and so from both is composed the one adequate and most perfect end of this religious order»[63].

Here is the solution to the problem. Neither the religious life nor the apostolate is secondary; neither is means. Both are end. They are two parts of the one end and must be sought together. One can indeed say that the end of the Society is the apostolate. The whole structure of the Society is geared to the apostolate. All its aspects, including the pursuit of perfection, have the apostolate in view. But one can not say that the apostolate is the one end and the pursuit of perfection is but means to that end. Because then you have denied, whether you will or no, the supreme value of the search for God which is the basis of religious life. The order of charity must always be maintained: I seek God first myself, before accepting responsibility for communicating His life to others.

Courel was anxious himself to guard against the implication that his interpretation relegated the pursuit of perfection to a secondary place. But I argue that it does, and invevitably must. Protestations to the contrary are not enough. The implications of the theory cannot be so easily overcome. Means are secondary with respect to ends, there is no escape from it. If I make the apostolate the end and religious life the means then my fundamental interest and concern is the apostolate and the properly religious dimension of life is necessarily eclipsed. There is a corresponding unbalance in the other direction where the pursuit of perfection is understood as primary in such a way that the apostolate is underplayed in a secondary role. There is a tension here which no simple formula will overcome. Can both sides be held in tension such that neither is eclipsed? The tradition of the Society certainly worked the problem out in practice, and occasionally in theory too, as we have seen. It is a high goal, the highest there is, and it is questionable if it can ever be perfectly achieved, but it is precisely this high goal which is the end of the Society of Jesus.

---

[63] SUÁREZ, *Tractatus* 11: «primum omnium statuendum est, finem hunc quaerendi proximorum salutem et perfectionem, esse finem non accidentarium nec secondarium hujus religionis, sed principalem et maxime proprium; ut verba instituti et Pontificia scripta manifeste testantur; ita vero sumendus est hic finis, ut ab alio, scilicet perfectionis propriae acquirendae, non separetur, sed sit quasi determinatio ejus; vel potius sese determinent, et ita ex eis confletur unus adaequatus et perfectissimus finis talis religionis».

Conclusion

Courel contended that the mark of distinction between the Society of Jesus and other religious institutes founded at the same time was to be found in the move from the «double» end to the «single» end. We have contended that such was not the case, the «double» end remains. But the Society was indeed different. Other orders took an already existing rule, which constituted their way to sanctity, and fitted their apostolic labour into that way of life as best they could. The Society, on the other hand, represented a new way of life, a new Rule designed specifically as a way to sanctity for men committed both to their own sanctification and the sanctification of the neighbour. The «double» end was not interfered with. It cannot be. It is of the very essence of religious life in any form whatever. The newness lay in the formulation of a rule which would integrate the apostolic thrust into the very heart of the religious life, not as an added extra, but as an intrinsic and essential part of the religious life itself. Ignatius achieved this by putting the emphasis on the salvation of souls without distinction, all souls, ours and our neighbours, seen as one. That is the end towards which all else is directed, but within it the order of charity is always maintained, first our own souls, then the neighbours[64]. There is here formulated in Ignatius' own language and style an original idea which only found universal and official formulation four centuries later in the decree of Vatican II, *Perfectae caritatis,* the idea of a form of religious life such that «the entire religious life of the members should be penetrated by an apostolic spirit, as their entire apostolic activity should be animated by a religious spirit». (PC 8) There is no disputing the deep and unremitting insistence of Ignatius on the apostolic end of the Society as influencing every facet of the life, but he maintains a balance here as in every other thing he wrote, where the religious and apostolic dimensions are deeply and indivisibly inter-mingled in such a way that to upset the balance in either direction is to miss his point.

[64] Confirmation of this view can be found in the Domestic Exhortations of Fr. Laínez referred to at the start of the article, 141: «Questo fine adunque è perfetto et altissimo, cioè pretendere la salute sua et del prossimo, percioché egli è un pretendere il maggiore honore et gloria di Dio, la qual maggior gloria di Dio, era lo scopo del P. Ignatio et e la perfettione vera et ultima dell'anima nostra».

SUMARIO

«El fin desta Compañía es no solamente attender a la salvación y perfección de las animas proprias con la gracia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos» (*Exam. Gen.* I, 2).

Este texto ha sido tradicionalmente interpretado en la Compañía en el sentido que el *finis Societatis* es doble y abraza dos partes: la salvación y perfección de los miembros mismos y la salvación y perfección del prójimo. Un artículo, publicado en 1966 en *Archivum Historicum Societatis Jesu,* propone una nueva interpretación, que rechaza este fin doble de la Compañía e intenta demostrar que Ignacio pretendía un solo fin, es decir, el apostolado. El artículo prueba que esta interpretación está equivocada.

Un análisis detallado de los documentos pontificios relacionados con la fundación de la Compañía y con las Constituciones, demuestra claramente que la interpretación tradicional del fin de la Compañía como fin doble, es la interpretación correcta. La vida religiosa en la Compañía se considera como una innovación con relación a formas anteriores, en el sentido que la orientación apostólica está completamente integrada en la concepción tradicional de la vida religiosa, pero no en el sentido de un cambio radical que consistiría en remplazar el tradicional fin doble con un fin único, el apostolado.

San Ignacio frecuentemente usa la «doble» fórmula para describir el fin de la Compañía, «la gloria de Dios y la salvación de las almas». Esta doble fórmula no se refiere al apostolado, dejando la salvación y perfección propias sin mencionar, como dice el artículo de 1966. La gloria de Dios es la salvación y perfección de las almas, *todas* las almas, nuestra propia alma primero y después el alma de los demás, como lo pide el *ordo caritatis.* La fórmula presupone que el fin de la Compañía es sobrenatural.

Es importante entender bien el fin de la Compañía. Si el apostolado se transforma en el fin de la vida religiosa, entonces el interés fundamental y la preocupación principal es el apostolado, y en este caso la dimensión religiosa de la vida queda eclipsada. Hay una semejante falta de equilibrio en la dirección contraria, cuando la perfección propia se considera como fin primario, de tal manera que el apostolado queda relegado a segundo plano. Francisco Suárez es quien mejor lo ha formulado en la Compañía:

«En primer lugar, hay que decir que este fin, es decir, la salvación y perfección del prójimo, no es accidental o secundario en esta orden religiosa, sino primario y muy característico ... Y por tanto, se puede decir que este fin no está separado del otro, es decir, la búsqueda de la perfección propia, sino que es una especie de cualificativo de éste. O, mejor dicho, debería uno decir que los dos se cualifican mutuamente, y así de los dos se compone el único fin adecuado y perfecto de esta orden religiosa».

Esta manera profunda de entender la vida religiosa de carácter apostólico fue formulada oficialmente en el decreto del Vaticano II, *Perfectae Caritatis,* que declaró que «toda la vida religiosa de los miembros debe de estar imbuída de un espíritu apostólico, así como toda su actividad apostólica debe estar animada por un espíritu religioso. (PC 8). No puede uno negar la constante insistencia de Ignacio en el fin apostólico de la Compañía, que debería influir en todos los aspectos de la vida, pero al mismo tiempo mantiene el equilibrio (aquí y en todo los que escribió) entre los aspectos religioso y apostólico, entrelazándolos íntimamente, de tal manera que romper el equilibrio en cualquiera de las dos direcciones es contrario a su pensamiento.

DE ÍÑIGO A IGNACIO. EL CAMBIO DE NOMBRE EN SAN IGNACIO DE LOYOLA

GABRIEL MARÍA VERD S.I. – Granada.

I. LOS NOMBRES[1]

El cambio de nombre de San Ignacio de Loyola es un hecho conocido, aunque no se puede decir que bien conocido a lo largo de la historiografía del santo[2]. Ni sobre la naturaleza del nombre de *Íñigo*, ni sobre la de *Ignacio*, ni acerca de los motivos del cambio en el Fundador de la Compañía de Jesús[3].

---

[1] La referencias cruzadas a otras partes de este estudio se harán por medio de la indicación de párrafo (§ ...) seguida de los números correspondientes. Algunos documentos ignacianos están editados dos veces en MHSI. Si doy las dos referencias no es sólo por comodidad del usuario, sino también porque en las primeras ediciones la transcripción de los documentos se hacía muchas veces con más fidelidad a la grafía del texto original.

[2] Siglas de los artículos más citados:

I.I.H., indicando con § el párrafo correspondiente = G. M. VERD, *Íñigo, Íñiguez, Huéñega. Historia y morfología.* Miscelanea Comillas 32 (1974) 5-61 207-93.

I.S.I., también con §, G. M. VERD, *El «Íñigo» de San Ignacio de Loyola.* AHSI 45 (1976) 95-128.

Egnatius = G. M. VERD, *Egnatius. Historia y filología.* Archivo de Filología Aragonesa 42-43 (1989) 173-238.

GARCÍA-VILLOSLADA = R. GARCÍA-VILLOSLADA S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986).

[3] Sobre el cambio de nombre en San Ignacio se alude de pasada en algunas biografías del santo, que iré citando, pero hay pocas monografías sobre ello. Las dos más importantes son las de HUGO RAHNER, S.J., *Woher stammt der Name Ignatius?* Mitteilungen der deutschen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu 14 (1936) 13-18; ID., *Inigo und Ignatius*, cap. 2 de su obra *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg 1964) 31-42 452-56. Ambos estudios tratan al final sobre el origen y la etimología del nombre de Ignacio en términos casi idénticos, mientras que en la primera parte tratan algo diferentemente del cambio de nombre en el santo. En esta primera parte la segunda monografía está más elaborada que la primera. Pero, aunque es un trabajo útil y meritorio, necesita rectificaciones, que iremos viendo, aunque adelanto algunas. Empezando por el título, es una regresión que en el segundo artículo escribiera *Inigo* sin tilde, aunque lo usara el santo (cf. *I.S.I.* y su resumen aquí en § 1.3). También es aventurado afirmar, como hace, siguiendo a Menchaca, que «der Name ist baskischen Ursprungs», (*Inigo* 452 nota 1); «der baskische Name Inigo» (ib. 32). En la segunda parte, sobre la etimología de Ignacio, afirma que *Egnatius* era un nombre samnita, que era muy querido en Siria, que era preferido por los cristianos, afirmaciones que rectifico en mi art. cit. *Egnatius*, que resumo en parte en § 1.2. En la nota 110 de *Inigo* atribuye el P. H. Rahner a Baltasar Gracián unos versos que son de Alonso de Ledesma.

El P. Jerónimo Aixalá S.J. publicó en una revista de la India dos veces y a la letra un mismo artículo: *Ignatius and Ignis. Ethymological and Hagiographical Ramblings*, Ignis 3/n. 4 (1974) 10-15; ib. 10/n. 4 (1981) 4-10. Es un artículo de divulgación y de devoción. Distintos son otros dos breves artículos, inspirados en el P. H. Rahner, del mismo J. AIXALÁ, *Ignatius and Ignis – along the byways of history.* Ignis 16 (1987) 48-50; ID., *Inigo and Ignatius – a tale of two names:* ib. 16 (1987) 203-5. Tratan más sobre el apellido de San Ignacio que sobre el cambio de nombre los breves estudios de JOHN H. POLLEN, S.J., *Some New Lights About St. Ignatius of Loyola. (The Saint's Name. Youthful Excesses. The Forged Letter of the British Museum. First Ideas of the Society).* The Month 114 (1909) 1-12; y JUAN CREIXELL, S.J., *¿Enneco? ... ¿López? ... ¿Recalde?* Vindicias ignacianas XII (Barcelona 1946). El P. Dalmases en MHSI *Fontes doc.* 789, expone las distintas teorías, sin decantarse por ninguna. El artículo de A. Muntané lo veremos en su momento (§ 2.2).

Lo primero que hay que aclarar es la naturaleza de estos dos nombres, que son dos nombres distintos, a pesar de la persistente opinión común, que se puede ver tanto en diccionarios onomásticos como en el sentir popular. En España al menos, Ignacio e Íñigo se usan a veces como nombres intercambiables, como si de Jacobo y Jaime se tratara[4].

1.2. *El nombre de «Íñigo»*

Sobre el nombre de Íñigo conviene dar unas nociones esenciales, para eliminar equívocos y para que se pueda comprender lo que sigue. Aparece este nombre por primera vez en el bronce de Ascoli del 18 de noviembre del 90 a. C., en una lista de équites hispanos pertenecientes a una *Turma salluitana* o zaragozana[5]. Se trata de *Elandus Enneces f*[ilius][6], que, según Menéndez Pidal, que ve en su *-s* final la *-z* de los patronímicos españoles[7], no sería sino un *Elando Íñiguez*[8]. (En el bronce aparece también el étnico *Ennecensis*, que debería pertenecer a un poblado de la cuenca del Ebro.) Se trata, pues, de un nombre ancestralmente hispánico.

Este nombre permaneció latente en España hasta el final del dominio visigodo, ya que así se llamaba, según parece, un sobrino de Don Rodrigo[9], el último rey godo, para reaparecer con inusitata fuerza y expansión en la documentación medieval de todos los reinos hispánicos de la Reconquista: en Portugal, Galicia, Asturias, León, Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña. En los documentos medievales era un nombre de la tercera declinación, *Enneco, -onis*. La declinación por la segunda, *Ennecus, -i* era muy esporádica (no llegaba al 1 %)[10], o una simple reconstrucción notarial equivocada de la Baja Edad Media, como en tiempos de San Ignacio, según veremos (§ 1.3). Era, pues, *Enneco*; y en femenino, *Onneca*.

En la Edad Media su frecuencia máxima aparece en el Ebro (La Rioja, Navarra y Aragón) -recordemos que la turma de Elandus Enneces era de *Sal-*

[4] Este empleo promiscuo de Ignacio e Iñigo, siendo considerado el segundo como una forma familiar del primero, es un uso conocido actualmente, por la creencia popular de que son dos variantes del mismo nombre, sentir popular que se funda en el uso de San Ignacio. Según ROQUE MENCHACA, en su prólogo a la edición de las *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae* (Bononiae 1804), esta «promiscuidad» ya se daría en el siglo XVIII (él escribía a principios del XIX) en las Vascongadas (que él llamaba, como era costumbre, Cantabria): «Licet enim praesertim apud Cantabros *Ignacio & Inigo* de Sancto patriae suae patrono promiscuè nunc usurpetur, in Castella tamen *S. Eneco* a nemine, quem sciam, *Ignacio*, sed *Inigo* tantum nuncupatur».

[5] Su texto y fotografía se puede ver en PEDRO BOSCH GIMPERA & PEDRO AGUADO BLEYE, *La conquista de España por Roma* en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL II (Madrid 1935) 1-283; particularmente 195-98. Cf. MANUEL GÓMEZ MORENO, *Misceláneas. Historia – Arte – Arqueología* (Madrid 1949) 233-56: «Sobre los iberos: el bronce de Ascoli».

[6] A veces se transcribe *Enneges* con *-g-*, al parecer erróneamente. Cf. *I.I.H.* § 344.

[7] R. MENÉNDEZ PIDAL, con la colaboración de A. TOVAR, *Los sufijos españoles en «-z» y especialmente los patronímicos*. Boletín de la Real Academia Española 42 (1962) 371-460.

[8] R. MENÉNDEZ PIDAL, *Modo de obrar el substrato lingüístico*. Revista de filología española 34 (1950) 1-8; particularmente 7-8.

[9] Cf. FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Historia de los mozárabes en España* (Madrid 1897, 1903 [sic]) 18.

[10] Cf. *I.I.H.* § 220-25.

duba o *Saluie*, la Zaragoza prerromana[11], y que San Íñigo de Oña († 1068) era de origen aragonés[12]-; sin embargo era Enneco un nombre panhispánico, como he dicho. Lo cual ha de ser tenido en cuenta para determinar su lengua de origen. No podría ser un nombre vasco, si negamos la tesis tradicional del vascoiberismo, es decir, la teoría que afirma que el vascuence no es sino un resto del ibérico, que era la lengua que dominaba en la parte oriental de España, de los Pirineos a la Bética, a la llegada de los romanos. Pues, si vasco e ibérico eran lenguas distintas, como hoy prefiere la crítica, no sin discusión[13], es imposible explicar por el vascuence, que sólo se hablaba en un pequeño rincón sin influjo social, la enorme difusión medieval de Enneco desde el Mediterráneo al Atlántico. Pero, si Enneco era ibérico (o indoeuropeo), se explicaría mejor su expansión. En una estudio anterior hice una escala de probabilidades etimológicas para Enneco[14], poniendo en primer lugar al vasco-aquitano, pero hoy le daría muchas probabilidades al indoeuropeo, al celta concretamente, ya que el nombre *Elandus* del équite Elandus Enneces es celta[15], y *Enneco* presenta similitud con *Ennodius, Ennius* ...[16]. Pero no se puede decir nada seguro sobre su lugar de origen, y menos sobre su significado[17].

En la Edad Media *Enneco* dio *Énego* en gallego-portugués. *Enyeg* en catalán medieval. *Éñeco* en aragonés-pirenaico. *Yéñego/Íñigo* en leonés, navarro-riojano y castellano. *Eneco* en vascuence y *Yannaqo* en árabe. Prescindo de las formaciones femeninas.

El paso de *Énneco* a *Íñigo* es completamente regular en castellano. Se diptongó la vocal tónica: *Yénneco* (como en *castellum* > *castiello*), se palatalizó la *nn* geminada: *Yéñeco* (como en *annum* > *año*), se sonorizó la velar sorda: *Yeñego* (como en *dico* > *digo*). Y por fin *Yéñego*, la forma tradicional de la Edad Media, monoptongó el diptongo inicial: *Íñego, Íñigo*[18] (como en *castiello* > *castillo*). Todos los pasos de esta evolución se pueden seguir igualmente

[11] Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español* (Madrid ³1950) 296. En cuanto a la patria de Elandus Enneces, éste era *segiensis*. Es frecuente identificar esta *Segia* con Ejea de los Caballeros (Zaragoza), pero, según Menéndez Pidal, indebidamente. Sobre la discusión, cf. *I.I.H.*, nota 251.

[12] VALERIANO ORDOÑEZ S.J., *San Íñigo de Oña. (Biografía documental y recuerdo taumatúrgico de San Íñigo de Calatayud, abad de Oña, en el reinado de Sancho el Mayor)* (Madrid 1970).

[13] G. M. VERD, *Sobre la cuestión vascoibérica*. Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo» 14 (1980) 101-33.

[14] *I.I.H.* § 385.

[15] Cf. *I.I.H.* § 379 y nota 308.

[16] Cf. *I.I.H.* § 378-80. La terminación *-co* podría ser vasca, pero ¿dónde está la base *Enno?*; y por otra parte *-co* es indoeuropeo (ib. § 377).

[17] Aunque sí se puede desechar con certeza la etimología gótica, que es la que inventó el bolandista Daniel Papebroch: «Est illud nomen alioqui Gothicum viderique posset Teutonico *Innich* vel *Ennech* respondere, *Internumque* seu *Domesticum et familiarem* significare». *Acta Sanctorum*, Junii t. 1 [Parisiis 1867] 104 F. Varios autores han repetido la etimología germánica (cf. *I.I.H.* § 381-84), incluso sorprendentemente GARCÍA-VILLOSLADA 59, citando a continuación un estudio que lo refuta; pero es insostenible, pues la base de comparación con *innig* no es *Íñigo*, sino *Enneco*.

[18] La vocal postónica interna, como se ve, cambió de timbre, pasando de *e* a *i*. Normalmente tenía que haber caído, pero se mantuvo por cultismo en voz no latina (según R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes* 163). El cambio de timbre ya aparecía antes de la monoptongación, pero sólo se consolida después (*I.I.H.* § 319-22), pienso que por asimilación de la *I-* inicial.

en el patronímico medieval de los documentos: *Ennecoz, Yéñeguez,* etc.[19], hasta dar la forma corriente actual de *Íñiguez*[20]. El femenino medieval castellano de *Onneca* fue *Huéñega,* pronto desaparecido.

Estamos, pues, ante un nombre típicamente español en su origen, y típicamente castellano en la actualidad, pues ha desaparecido en los demás romances peninsulares, en los que tuviera tanta vida, con la excepción de algunos apellidos[21]; y que, excepto en inglés[22], parece no haber penetrado en las otras lenguas de Europa[23].

1.2. *El nombre de «Ignacio»*

Si Íñigo es un nombre hispánico, Ignacio es un nombre latino. Resumo los datos esenciales de una investigación reciente sobre él. En latín clásico era *Egnatius* con *E-* inicial, de modo que en los miles de páginas de los más de 60 tomos del *Corpus Inscriptionum Latinarum* sólo aparece un par de veces con *I-*: *Ignatius*[24]. Esta forma, que es la que ha prevalecido, es del latín y del griego tardío[25]. La forma con aféresis *Gnatius* (en griego Γνάτιος) es también derivada de *Egnatius,* y no al revés. *Egnatuleius,* de la misma raíz que *Egnatius,* pero formado sobre el diminutivo, era otro gentilicio. Pues *Egnatius* actuaba en la época clásica como *nomen* o gentilicio, no como *praenomen* ni como *cognomen,* salvo muy raras excepciones.

El primer personaje histórico cierto de este nombre fue *Gellius Egnatius,* general samnita de los siglos IV-III a.C., que capitaneó a los enemigos de Ro-

---

[19] Cerca de 200 variantes medievales, en *I.I.H.* § 168.

[20] Pero se usan también otras formas menos corrientes del apellido, como *Moríñigo, Ónega, Enecotegui,* etc. Se reúnen más de cincuenta apellidos actuales en G. M. VERD, *Apellidos modernos derivados de Enneco y Onneca (en castellano, gallego y vascuence),* Fontes linguae vasconum 10 (1978) 313-38.

[21] Sobre los apellidos gallegos y vascongados, véase la nota anterior. El nombre de *Íñigo* no existe en gallego, catalán, etc., a no ser que se resuciten formas medievales, como hoy en día se ha hecho con el vascuence *Eneko.*

[22] Aunque no sea un nombre corriente, existe en inglés bajo la forma de *Inigo,* que llevaba el conocido arquitecto *Inigo Jones* (1573-1652). Su padre, del mismo nombre, murió en 1597, y pudo ser contemporáneo de San Ignacio. Al parecer, el padre y el hijo eran católicos. Aunque no es un nombre corriente en inglés, yo lo he visto en uso. También aparece en los diccionarios ingleses de onomástica, como en el de E. G. WITHYCOMBE, *The Oxford Dictionary of English Christian Names* (Oxford [3]1977), s. v. *Inigo,* aunque con muchos errores, entre ellos el de confundirlo con *Ignacio.* Este *Inigo* inglés sin duda es de origen español, pues las dos *i* se pronuncian a la española, pues en inglés se pronuncia *Ínigou,* según *The Concise Oxford Dictionary of Current English* (Oxford [5]1968) 1551.

[23] Pues, al contrario que en inglés (véase la nota anterior), no aparece en los diccionarios de onomástica de otras lenguas, o bien se da en ellos como un nombre español. Es verdad que un almirante italiano de la II Guerra mundial se llamaba *Inigo Campioni,* pero su nombre de pila podía ser un hispanismo, como lo era el de *Benito* Mussolini, que lo mandó fusilar. La *Bibliotheca Sanctorum,* que da la forma italiana de los nombres de los santos, en t. IV (Roma 1964) 1207, a San Íñigo de Oña lo llama *Enecone,* como una simple adaptación del latín (quizás no del todo acertada, pues el italiano conserva las consonantes geminadas del latín, lo que debería dar *Ennecone.* Tal vez se han fundado en los *Acta Sanctorum,* donde Papebroch lo escribe con *n* simple: *De S. Enecone Abbate*).

[24] Cf. *Egnatius* § 20-23.

[25] En el griego clásico de las inscripciones y de los manuscritos también prevalecía la forma Εγνάτιος con E-. Cf. *Egnatius* § 4-6.

ma en la tercera guerra samnita del año 296. El segundo personaje conocido ya era latino, el senador *Cn. Egnatius* (h. 165). Los personajes latinos de este nombre fueron muy numerosos: senadores, cónsules, prefectos, legados ... y hasta un emperador, Galieno: *Imperator Caesar P. Licinius Egnatius Gallienus Augustus*[26]. Además *Egnatius* aparece con frecuencia en la epigrafía del Imperio.

Entre los cristianos destacó *Egnatius,* martir africano en la persecución de Decio, del que habla San Cipriano[27]. Aunque el santo de este nombre más conocido de la antigüedad fue San Ignacio de Antioquía († h. 107). Pero, fuera de estos dos casos, no puede decirse que fuera un nombre típicamente cristiano, o preferido de los cristianos, como afirmaba el P. Hugo Rahner. Por ejemplo, su incidencia en las catacumbas es muy escasa[28].

Al llegar la Edad Media este nombre desapareció en el Occidente latino, pero fue frecuente en el Imperio griego bizantino, siendo el nombre del patriarca San Ignacio de Constantinopla (798-877), el adversario de Focio, así como de otros metropolitas, escritores y personajes bizantinos. Sólo con el Renacimiento volvió a usarse en Occidente, pero ya con la *I-* inicial de San Ignacio de Antioquía, grafía que fue la que se había consolidado en griego.

Pero de ningún modo se trata de un nombre griego, sino itálico. En cuanto a su origen, algunos defienden que es un nombre etrusco (*ecnate*), heredado por los latinos, como otros. Sería posible, pero no probable. Parece mucho más probable que sea un nombre indoeuropeo itálico: osco, volsco, latino, incluso celta. Osco, en cuanto que ésta era la lengua de los samnitas; pero, aparte de dos generales samnitas de ese nombre, no aparece en la epigrafía osca, y los samnitas tenían nombres que coincidían con los de los romanos, aunque en su forma dialectal. En la epigrafía volsca – de la misma familia – sí aparece un *Ec. Cossutius*, cuyo *praenomen* algunos interpretan como una abreviatura de *Egnatius*; pero es sólo una conjetura, y *Egnatius* actuaba como *nomen*. En celta el nombre *Gnatius*, simple o compuesto (como *Meddi-gnatius*), era frecuente. Pero lo más probable es que *Egnatius* fuera la *forma latina* de un nombre que aparecía simultáneamente en las distintas lenguas italo-celtas, que eran lenguas hermanas como ahora las románicas. O sea, que *Egnatius* era una formación morfológica latina, como *René* es francés y *Renato* español[29].

En cuanto a la etimología[30], parece que, como *Gnatius*, era un derivado de *gnatus* 'nacido, hijo'[31]. La *E-* inicial podía ser ya una prótesis eufónica, ya un resto de la preposición *in* (*en* en latín primitivo, como en *in-genuus*, forma

---

[26] Una lista de personajes puede verse en *Egnatius* § 11-16, y sobre todo en *Paulys RealencicIopädie der classischen Altertumwissenschaft* 5/2, 1993-2004, así como en VINCENTIUS DE-VIT, *Totius Latinitatis Onomasticon,* 4 vols. (Prati 1859-1887) II 696-97.

[27] *Epist.* 39, 3: CSEL 3/1-2, 583 = *Epist.* 34, 3: PL 4, 331.

[28] Cf. *Egnatius* § 27-28.

[29] Sobre las etimologías etrusca, osca y celta, cf. *Egnatius* § 33-38.

[30] Cf. *Egnatius* § 37-55.

[31] Por ejemplo, el celta *Cintu-gnatus* lo traduce por *Erstgeborener* JULIUS POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch.* 2 vols. (Bern 1959-1969) I 373.

paralela y de la misma raíz que **en-gnatus*). Es difícil precisar el matiz que hay que añadir a 'nacido, hijo' en esta etimología, por lo que sólo se pueden hacer conjeturas sobre formaciones latinas y griegas paralelas.

Son posibles las siguientes:

1) «hijo querido» (*gnatus* tenía un matiz afectivo frente a *filius*),

2) «indígena, nacido en un lugar» (como primitivamente en *in-genuus*, y en griego (pl.) ἴγνητες,

3) «hijo de padres libres» (como también en *in-genuus*),

4) «hijo legítimo, hijo matrimonial» (como en el adjetivo griego γνήσιος, también usado como nombre propio, simple y compuesto: Γνησικράτης ..., incluso latinizado *Gnesius*. Que es un adjetivo que se deriva de *γνητός, existente como componente antroponímico: Διόγνητος ...

5) «bien nacido, noble de nacimiento» (como en griego γενναῖος, y en inglés *King*, alemán *König*, de la misma raíz **gen*). Como dice Benveniste, a propósito de estas palabras, «toutes les fois que l'on spécifie la naissance, c'est qu'elle est noble»[32]. O como dice Chantraine: «le mot issu d'un *γνητός signifierait *'ne', donc 'bien né'*»[33].

De todas éstas, la etimología semánticamente más probable combinaría las dos últimas, con el resultado de «hijo *legítimo*, que sigue la línea de una *familia noble*, preocupada por establecerla». También es la más plausible morfológicamente, ya que *en* en latín da *in*, por lo que parece preferible considerar la *E*- de *Egnatius* como una *e* protética con vistas a la pronunciación, como en español *e-spíritu*.

En cualquier caso parece claro que hay que desechar la etimología de *ignis* 'fuego', ya que *Ignatius* con *I*- es una forma derivada y tardía. Por más que la devoción haya aplicado esta etimología en loor de San Ignacio de Antioquía y de San Ignacio de Loyola[34].

1.3. *El «Íñigo» de San Ignacio*

El San Ignacio anterior a París se llamaba *Íñigo/Enneco*. Es importante saber que usó los dos nombres, el español y el latino, aunque haya que precisarlos morfológicamente. Además de que es importante, hay que fundarlo, porque ha sido negado.

Aunque el bolandista Daniel Papebroch, a propósito de San Íñigo de Oña[35], identificaba a *Íñigo* con *Enneco*, y ambos los atribuía a San Ignacio, otro bolandista, Jean Pien se vuelve airadamente contra un benedictino, autor de una *De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis [...] institutione*. Y lo apostrofa:

---

[32] ÉMILE BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. 2 vols. (París 1969) II 85; trad. esp. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid 1983) 288.

[33] La cursiva es mía. PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue greque. Histoire des mots* (Paris 1968) 233.

[34] En alabanza de San Ignacio de Antioquía, cf. *Egnatius*, § 2; de San Ignacio de Loyola, ampliamente en ib. § 76. Ver aquí infra la nota 209.

[35] *Acta Sanctorum*, Junii t. 1 (Parisiis 1867) 104 F.

«Nunc edisserat nobis, amabo, egregius scilicet ille vindex Benedictinus, quodnam sancti nostri Fundatoris chirographum, quaenam epistola, quodnam instrumentum aut documentum nomine *Enneconis*, et non potius *Ignatii*, vel *Innigi, Inigi*, seu *Ynigi* notetur»[36].

Pero el benedictino tenía tazón. No sólo *Íñigo* es *Enneco* en latín, como hemos visto, sino que nuestro Fundador se llamó a sí mismo *Enecus*, que no es sino una variante ortográfica de aquél. Pues cuando pidió licencia al Papa en 1523 para visitar Tierra Santa, se denominó a sí mismo en latín como *Enecus de Loyola:* «Beatissime pater. Cum devotus sanctitatis vestre orator, Enecus de Loyola, clericus pampilonensis diocesis ...»[37]

Es lo que había oído en su tierra de joven, pues en los procesos de juventud que sufrió en Azpeitia en 1515 es denominado en latín, igual y repetidamente, como *Enecus de Loyola*[38]. En su ambiente natal era un nombre sobradamente conocido, como puede confirmarse por otros documentos loyoleos[39].

De modo que no hay duda. Si después, en los documentos para la canonización de San Ignacio se le denominó en latín como *Inicus Lopez* (*Scripta* II 529), hay que achacarlo a ignorancia italiana sobre la forma latina de Íñigo, pero esa ignorancia no puede imputarse a San Ignacio mismo[40].

En español San Ignacio se llamaba *Íñigo*, exactamente el mismo nombre que se usa hoy en día, aunque entonces, por falta de fijación ortográfica se escribiera de diversos modos. Él y muchos contemporáneos lo escribían con *Y* inicial y sin tilde en la *n*. Para limitarnos al santo, cuento 12 veces *Ynigo* y 4 *Inigo*[41], fuera de un caso dudoso en que parece que usó la tilde *Yñigo*[42].

Lo de la *Y* inicial era una moda ortográfica sin especial significación, como en *Ysabel* la Católica, *yglesia, ymagen*, y otras palabras de las que la *y* copulativa española es un vestigio.

---

36 *Acta Sanctorum*, Julii t. 7 (Parisiis 1868) 420 C.

37 *Fontes doc.* 290. Publicado antes por los Padres P. DE LETURIA y M. BATLLORI, *Documenta duo Vaticana de familia Loyola atque de Sancto Ignatio*. AHSI 25 (1956) 15-26; y reeditado en P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, 2 vols. (Roma 1957) II 381-94 (= BIHSI 10 11).

38 En *Scripta* I 585-97; y en *Fontes doc.* 236-46.

39 Por ejemplo Íñigo de Leunda, que aparece en español como *Inigo*, ib. 46 etc., es denominado *Enecus de Leunda* en latín (ib. 43: *Eneco* en ablativo). Y *Enecus de Çavala, Enecus d'Aranguren, Lupus Eneci* (= Íñiguez) *de Berrasoeta, Enecus d'Aresmendi*, todos en un mismo documento de 1388 (9); *Enecus de Leizarregui* en Pamplona 1527 (353). También estaba en uso el apellido *Enecoiz*, como en la *María Enecoys* de Azpeitia 1514 (226-29). Sobre este apellido, G. M. VERD, *Patronímicos de vocal + -iz (Enecoiz ...)*. Boletín de la Real Academia Española 62 (1982) 445-52; y simultáneamente en Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo» 16 (1982) 133-39.

40 En 1804 el jesuita y erudito filólogo Roque Menchaca, en su ed. cit. de las *Epistolae Sancti Ignatii Loyolae*, había alegado en favor de Papebroch, contra Pien, que en muchos documentos españoles «Latinum *Eneconis* nomen, vulgo vertitur constanter *Inigo, Iñigo*, vel *Yñigo*» p. XIII). Lo que ya no es comprensible es que hace menos de medio siglo JUAN CREIXELL 5, se pusiera a favor de Pien.

41 Cf. *I.S.I.* § 30.

42 Ib. nota 82.

La *n* por *ñ* tampoco tiene ninguna significación para quien conozca medianamente la ortografía (o falta de ortografía) de la época. La palatal nasal *ñ* se transcribía con *nn*, con su abreviatura *ñ*, con *n* simple, con *ni*, con *in, yn, gn* y muchas más grafías[43]. De modo que *Espanna, Espana, Espayna ...*, todo se pronunciaba *España*. E *Inigo* se pronunciaba *Íñigo* con toda seguridad, grafía que alterna en los documentos jesuíticos de MHSI con *Iñigo* e *Ignigo*, a veces en la misma página, y que son inequívocos[44]. Igual que se lee en esos documentos *Compania* por *Compañia, senora* (Ejercicios, autógrafo, n. 63) por *señora, enganosso* por *engañoso, renía* por *reñia, ensenen* por *enseñen, Ibanes* por *Ibáñez, Onaz* por *Oñaz*.

De tal manera que es algo evidente para cualquier hispanohablante que *Inigo* se pronunciaba *Íñigo*. Pero el hecho de que autores extranjeros de fama, como Tacchi Venturi, Brodrick, Schurhammer, Hugo Rahner y Dudon[45] estuvieran divulgando la forma *Inigo* como la auténticamente ignaciana, con la suposición además de que no se pronunciaba con *ñ*, me movió a escribir para refutarlo un artículo tan minucioso como inútil para cualquier hispano, que es el que estoy citando.

De lo que se deduce que, si *Inigo* se pronunciaba *Íñigo*, hoy – fuera de ediciones paleográficas – hemos de escribir el nombre de San Ignacio *Íñigo* con tilde[46], igual que le llamamos *López* con acento, acento que él ni nadie ponía entonces. Y con más razón, pues hoy la colocación de *n* o *ñ* afecta a la pronunciación, al contrario que en los tiempos de San Ignacio[47].

Por otra parte, Tacchi Venturi, Schurhammer, Brodrick y Hugo Rahner[48] pretendían además que *Inigo* era la forma vasca de *Íñigo*. Craso error, pues *Íñigo* en vascuence es *Eneco*, en ortografía moderna *Eneko*, aparte de variantes como *Neco*, que se deduce del apellido *Neco(e)chea*[49]. La forma *Eneco* tenía que estar viva en la Azpeitia de San Ignacio, cuando se hablaba en vascuence[50].

---

[43] Cf. *I.S.I.* § 15-27.

[44] Véanse estas grafías en *I.S.I.* § 30-51. Para la grafía *Ignigo*, véase infra la nota 184.

[45] Dudon no hace ninguna declaración al respecto, pero de hecho al santo lo llama *Inigo*, a pesar de usar la tilde en los nombres españoles. Sobre todos ellos cf. *I.S.I.* § 7.

[46] En inglés sería razonable el uso de *Inigo*, pues, como hemos visto (nota 22), el nombre existe en inglés bajo esa forma; si bien hoy se tiende a respetar la forma nacional de los nombres de pila de los personajes: *John Henry* Newman, no *Juan Enrique* Newman.

[47] Igual que al Marqués de Santillana todos lo llamamos Íñigo López de Mendoza, a pesar de que en los manuscritos de los siglos XV y XVI aparezca como *Ynigo* e *Yñigo*, y en sus ediciones impresas como *Enigo* e *Eñigo* (cf. *I.S.I.* § 22).

[48] Véanse las referencias en *I.S.I.* notas 19 a 24. Hugo Rahner, que en su primer artículo sobre el tema escribía *Iñigo* con tilde, en el segundo (*Inigo* cit.) lo suprimió desde el título. Porque creía que los vascongados pronunciaban *n*, diciendo que *Inigo* era un nombre vasco: «der baskische Name Inigo» (32), y que la pronunciación castellana era *Iñigo* (aquí sí pone la tilde): «die [...] kastilische Aussprache von Iñigo» (33).

[49] Amplia documentación en *I.I.H.* § 226-69; *I.S.I.* § 12-14.

[50] En los documentos castellanos siempre se da la forma romance *Íñigo*, pero la vascuence se deduce del uso de la forma latina *Enecus* y del apellido *Enecoiz*, presente en una *María Enecoys* de Azpeitia 1514 (*Fontes doc.* 226-28). Por otra parte, tras la forma femenina vascuence medieval *Oneca*, se usó en la Guipúzcoa de los siglos XV-XVI, la de San Ignacio, la variante femenina *Necoiza*. Cf. F. DEL VALLE LERSUNDI, *Una forma del femenino y el valor de la letra «ch» como diminutivo en los nombres de los guipuzcoanos de los siglos XV y XVI*. Revista internacional de los estudios vascos 24 (1933) 176-81. Cf. también el artículo citado infra en la nota 53.

Pero no consta que San Ignacio usara nunca esa forma vascongada *Eneco*. La familia de San Ignacio sin duda era bilingüe: vascohablante por el contexto social, castellanohablante por pertenecer a la nobleza y estar en continua comunicación con sus reyes, así como en viajes por el resto de España y sus dominios europeos y americanos[51]. Este bilingüismo y su proporción se trasluce en los nombres de su familia. De los 13 hermanos que eran[52], casi todos tenían nombre castellano (Juan, Martín, Hernando ...), y sólo dos lo tenían vascuence (Ochoa y Joaneiza[53]). Y San Ignacio era del primer grupo, pues siempre aparece como *Íñigo* y nunca como *Eneco*[54].

En cuanto a la razón por la que sus padres pusieron a San Ignacio el nombre de Íñigo, varios autores apuntan que tal vez lo hicieron por devoción a San Íñigo de Oña († 1068), lo que le da pie a Böhmer para pensar que Iñigo de Loyola naciera el 1 de junio o la víspera[55]. Desde luego sería un dato precioso conocer el día exacto del nacimiento de San Ignacio, pero no nos consta que entonces existiera la costumbre de elegir el nombre por el santo del día del nacimiento, y no parece deducirse de los nombres de los restantes hermanos de San Ignacio. Pues suelen llevar nombres corrientes (Juan, Pedro, Fernando ...), y sabemos que donde funciona la norma del santo del día los nombres resultantes suelen ser poco comunes. Seguramente San Ignacio fue llamado Íñigo porque era un nombre corriente en el ambiente[56].

1.4. *El nombre de «Ignacio» en los documentos jesuíticos*

El nombre de Ignacio no presenta la problemática que hemos visto en Íñigo. Con todo, digamos unas palabras sobre su morfología y pronunciación en los textos ignacianos y de la época, para mejor entenderlo, y porque ayudará a comprender el cambio de nombre en el santo.

Como dije (§ 1.2), Ignacio fue en Occidente un nombre resucitado durante el Renacimiento. Eso hace que en español, francés, italiano, etc., no sea un nombre patrimonial sino culto. Un nombre patrimonial es el que se deriva del bajo latín en el nacimiento mismo del idioma, sufriendo todas las transformaciones fonéticas de la transición, como en *ego* > *yo*. Mientras que el término culto, ya desarrollada la lengua, es el que ésta toma del latín con

---

[51] El internacionalismo de la familia Loyola lo pone muy bien de relieve GARCÍA-VILLOSLADA, en un capítulo de significativo título: «Saetas disparadas a la redonda» (cap. 2).

[52] Cuestión discutida es la de los hermanos de San Ignacio. Las fuentes antiguas dicen que eran 13 hermanos, pero ¿contando o sin contar los ilegítimos? Fuera de algunos dudosos, identifica 11 legítimos y 2 ilegítimos el P. Dalmases en *Fontes doc.* 777-94, y en el árbol genealógico frente a la p. 816.

[53] G. M. VERD, *Juaniza/Joaneiza, hermana de San Ignacio*. Miscelánea Comillas 40 (1982) 99-105.

[54] Recordemos que usó *Enecus* como forma latina y en texto latino.

[55] HEINRICH BÖHMER, *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu* I (Bonn am Rhein 1914) 12.

[56] Y no hay razones para pensar que San Íñigo de Oña, de origen aragonés y radicado en Burgos, donde está Oña, gozara en Guipúzcoa de una devoción mayor que en el resto de España.

transformaciones nulas o mínimas. Compárense *soterraño* y *subterráneo*. *Ignacio* es en español un término culto, casi idéntico a *Ignatius*, mientras que *Egnatius* hubiera dado en español patrimonial **Eñazo*[57].

Como el nombre era entonces nuevo en español, sufrió tensiones de acomodación, que se pueden detectar en los documentos jesuíticos. No nos demoremos en la pronunciación de la *-c-* de *Ignacio*, indiferente al problema del cambio de nombre[58], ni en las formas con *E-* inicial, *Egnatio*[59], que no eran sino unas grafías clasicizantes sin correlato oral. El punto que interesa a este estudio es el de la pronunciación de la *-gn-*.

El grupo *-gn-* como dos letras distintas era ajeno al español de la época. Por eso en los Siglos de Oro se decía *dino* por *digno*, *malino* por *maligno*, etc. Esta pronunciación, admitida en el habla literaria hasta el siglo XVII, fue modificada en el siglo XVIII, que retuvo la pronunciación de la *g* etimológica[60]. En los textos jesuíticos aparece muchas veces la *g* latina en nuestro nombre, pero que no se solía pronunciar lo persuaden los casos en que falta. El santo escribía *Inaçio*[61], así como *rrepunantes*[62], etc. Y otros contemporáneos escribían también *Inacio* sin *g*[63].

Ahora bien, parece que también hubo conatos, que tampoco cuajaron, de pronunciar *Ignacio* como *Iñacio* aun en español. El grupo *gn* latino había dado *ñ* en español (*lignum* > *leña*) y las grafías arcaizantes indicaban a la gente esa correspondencia. Así, llama la atención que Gonzalo de Illescas escribiera, no a mano sino con letras de imprenta, en Burgos 1578, *Padre Iñacio*[64]. Y de Valladolid es la única carta con el nombre en *ñ* que he encontrado en los cinco tomos de *Epistolae mixtae*. Es de Gregorio de Pesquera (1554) y

---

[57] Sobre el hipotético resultado patrimonial de *Egnatius* en italiano, francés, portugués, español y catalán, cf. *Egnatius* § 57-61.

[58] Lo más corriente es leer *Ignacio* en los documentos de la época, pero también aparece multitud de veces con *t* (*Ignatio*) y con cedilla: «Copia de *Inaçio* para el Ynfante», de mano del santo: *Epp. Ign.* I 215; y en otros muchos sitios, particularmente en las Vascongadas, como en los procesos azpeitianos de canonización, donde leemos casi siempre *Ygnaçio* (*Scripta* II 171-259), igual que *Garçia*, *cinço*, etc. La *ç* era una grafía pertinente, como vamos a ver. La misma dualidad podemos encontrar en el Autógrafo de los Ejercicios: *servitio* (n. 97) y *serviçio* (n. 16). La *t* era un simple cultismo ortográfico que no se pronunciaba como tal. Sin embargo *Ignaçio* debe de representar la pronunciación contemporánea del nombre, es decir, un fonema dental africado sordo, casi una *ts*, como en italiano *forza*, que después pasó en español moderno al fonema fricativo interdental sordo, nuestra *z*. El paso de *ts* a *z* se produjo a comienzos del siglo XVI en algunas partes de la Península, pero la ortografía ignaciana con *ç* hace pensar que *Ignacio* se pronunciaba entonces como en italiano *Ignazio*, en cuanto a su *-z-*. Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española* (Madrid ⁶1941) 112-13.

[59] En las *Epistolae mixtae* no faltan los que se dirigen así al santo, empezando por el Príncipe de España, futuro Felipe II, en 1547: *Egnaçio* (*Epp. mixtae* I 396). Pero son italianos, menos uno, los que escriben *Egnatio* en (ib. II 348 360; IV 66 783 868; V 327 679 712 739. *Egnatio di Loyola* dice en italiano el P. Laínez (*Lainez* I 40 56). *Egnatio de Loiola* leemos en un documento romano (*Fontes doc.* 649).

[60] R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual* 11.

[61] Véase la nota 58.

[62] *Epp. Ign.* I 93 (autógrafo).

[63] Los diputados guipuzcoanos escribieron al Papa: *Ynacio de Loyola* (*Scripta* II 964). O bien se mezclan en una misma página los *Ygnaçio* (grafía culta) con los *Ynaçio* (forma oral) (ib. 187). O *Ignatio* con *Inatio* (*Epp. mixtae* II 316), etc.

[64] Lo reproduce el P. Dalmases en *Fontes narr.* III 138-41.

dice: *Al Rmo. Padre, micer Iñaçio, general de la Conpañía de Jesús* (*Epp. mixtae* IV 173). Incluso algunos *Inacio* – aunque no sería lo corriente – podrían ocultar una pronunciación palatal, pues ya sabemos (§ 1.3) que *n* podía representar *ñ*[65]. En cualquier caso, es cierto que entonces se palatalizaban algunas palabras cultas que ahora no se palatalizan, como *Alemaña*[66].

De modo que nuestro nombre fluctuaba entre el *Ignacio* culto, el *Inacio* popular y el *Iñacio* ultracorrecto. Este último al menos es seguro en los autores señalados, en los que influiría su pronunciación de los clásicos. ¿Lo pronunciarían con *ñ* los jesuitas españoles de Italia? Normalmente no, como se deduce de la grafía *Inacio*. Pero no dejarían de sentir la presión del francés *Ignace* y del italiano *Ignazio*, que sí palatalizaban. Y pasando de una lengua a otra, no dejarían de mezclar el *Inacio* y el *Iñacio*[67]. Y, concluimos, la pronunciación con *ñ* – en francés, en italiano y eventualmente en español – se prestaba a equiparar y confundir este nombre con el de *Íñigo*, que es lo que nos interesa.

II. Los datos

2.1. *El nombre bautismal de San Ignacio*

Vistos los nombres, es el momento de acudir a los datos de los documentos, antes de intentar cualquier interpretación sobre las causas que provocaron que el Fundador de la Compañía pasara de *Íñigo* a *Ignacio*. Lo cual presupone, naturalmente, que San Ignacio se llamó primero, en el bautismo, *Íñigo* y no *Ignacio*. De lo contrario no hubo cambio de nombre. Y sin duda el párroco de Azpeitia dijo, al echarle el agua bautismal: «Enecus, ego te baptizo ...».

Ahora bien, los autores antiguos que creían que *Íñigo* e *Ignacio* eran el mismo nombre (§ 3.6), podían suponer que el santo fue llamado con el segundo nombre en la pila bautismal. Es lo que parece suponer el bolandista Jean Pien. Hemos visto (§ 1.3) cómo rechazaba él airada y erróneamente que San Ignacio se hubiera llamado *Enneco*. Para concluir: «Nomen *Enneconis* in Sancto nostro expungo, donec probetur sufficienter; *Ignatii, Inigi* vel *Ynigi* admitto»[68].

De lo que se deriva que el nombre que recibió San Ignacio en la pila bautismal – entonces y hasta hace 25 años era en latín – tuvo que ser *Ignatius*. Puesto que excluye *Enneco* (o variantes), necesariamente tuvo que ser *Igna-*

[65] Quirós de Ribera escribe *Don Inacio de Loiola Prepósito de la Compania de Jhu.* (*Epp. mixtae* I 295). Como la *n* de *Compania* era seguro *ñ*, tal vez también la de *Inacio*. No es seguro, pero es posible. Pues que la extensión de la *n* para palatal llegara a veces a *Inacio* lo hace verosímil el uso de Araoz, que en un texto italiano escribe *Inatio di Loyola* (ib. 196, autógrafo), pues sabemos que el *Ignazio* italiano se palatalizaba. Si bien es verdad que no podemos extrapolar con seguridad este *Inatio* italiano a los españoles.

[66] Como consta en documentos jesuíticos de la época, por ej. en *Epp. Ign.* IX 609-10.

[67] Parece que es el caso de la hija del virrey de Sicilia, doña Isabel de Vega y Luna, que escribe en 1553 a *Ingnaçio de Loyola, prepósito de la santa Conpagnía de Jesús* (*Epp. mixtae* III 512). Parece que la *ngn* es una grafía reforzada de *ñ*, en una persona que escribía además *Conpagnía*.

[68] *Acta Sanctorum*, Julii t. 7 (Parisiis 1868) 420.F.

tius en la mente del P. Pien, para el cual *Íñigo* no era sino la forma española del nombre[69]. (También se podría pensar que al santo lo cristianaran en latín como *Inicus* (§ 3.6), pero esta forma no estaba en el santoral y no entraba en la mente de Pien. Aparte de que sabemos que en Loyola se usaba *Enecus*). A continuación rechaza sensatamente el P. Pien la leyenda de que San Ignacio se hubiera dado a sí mismo el nombre antes del bautismo, leyenda que presuponía también el nombre de *Ignatius*[70].

Dentro de estas ideas entra coherentemente (aunque en sí sea inadmisible) una hipótesis que Menchaca propone de paso como alternativa: «Crediderim potius aut ipsum ab infantia *fuisse binominem, aut* ...»[71]. O sea que el santo desde su infancia en Loyola se habría llamado indistintamente *Íñigo-Ignacio*. Es lo mismo que dice el P. Lorenzo de Paulis en el *Rotulus* para la canonización de San Ignacio, y que veremos después (§ 3.6): que sus padres le pusieron «nomen Ignatii seu Inici» (*Scripta* II 529). Naturalmente el párroco en la ceremonia bautismal sólo pudo pronunciar un nombre, y en la mente de ellos tuvo que ser *Ignatius*, que aparecía como el oficial; pero ambos presuponen que el benjamín de los Loyola era llamado indistintamente desde su infancia *Íñigo* e *Ignacio*. Lo que añade líneas después el P. Lorenzo de Paulis lo presupone: «*Ignatius seu Inicus in infantia et adolescentia sua* semper vixit in catholica fide» (Ibid.).

Esta hipótesis de la duplicidad de nombre en San Ignacio desde su misma infancia carece de toda credibilidad. No hay ningún indicio de tal nombre doble, que se funda en una confusión etimológica, y dos palabras de Ribadeneira lo contradicen abiertamente: «*Después tomó* el nombre de Ignatio por ser más universal» (*Fontes narr.* II 393 = *Scripta* I 392). «Tomó», luego no lo tenía; «después», no desde su bautismo.

Por deseos de exhaustividad voy a exponer una teoría descabellada sobre el nombre de pila de San Ignacio. Pey Ordeix[72] escribió a principios de siglo que *Íñigo* no sería el nombre de pila del santo, sino un disfraz o una usurpación. San Ignacio se llamaría *Juan López*, y habría sido un clérigo vizcaíno condenado por la Inquisición y quemado en estatua como fugitivo. Pero que por tener influencias y aun parientes en el Consejo Supremo de la Inquisi-

---

[69] Ib. 420 AB: «Ac nomen quidem constanti et pervulgata notione et usu nunc est *Ignatius*: at tale non fuit semper: etenim illud Hispanis olim *Inigo* dictum fuisse, liquet».

[70] Este rumor, tardío y fantasioso, lo recoge el P. JUAN EUSEBIO NIEREMBERG S.J., *Honor del gran Patriarca San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañia de Iesus, en que se propone su vida, y la de su discipulo el Apostol de las Indias, S. Francisco Xavier* ... (Madrid 1645). (Se trata del tomo III de los *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*. Cf. A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano* XI [Barcelona 1958] 55). Dice el P. Nieremberg: «Se dize, que dudandose quando bautizaban a san Ignacio, como le llamarian, el mismo niño se puso nombre: con el qual se significa el oficio que auia de hazer en la Iglesia». (p. 4). Está claro que está jugando con los nombres de *Ignatius* – el nombre latino impuesto en el bautismo – y el de *ignis*. También se trasluce el supuesto (corriente en la época, cf. § 3.6) de que *Íñigo* e *Ignacio* eran el mismo nombre.

[71] R. MENCHACA XVI.

[72] Sobre él, cf. ALFONSO BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista* (Brescia 1987) 181-99; así como las obras de Bonet que cito en las notas siguientes.

ción, habría podido escapar y aun ponerse otro nombre. *Íñigo López* (nombre que quizás habría usurpado de otro clérigo, que sería de Zárate), con el fin de que no se le relacionara con el condenado. Y así habría andado – como Íñigo – errante y disfrazado por el mundo. «De 'Iñigo López de Loyola', no se habló nunca en la Inquisición; por ahí podían estarle buscando mil años, con aplauso y risa de los jesuítas», pero, gracias a los descubrimientos del autor, «he aquí, pues, pillado Ignacio y cogidos los jesuítas, entre dos puertas y sin modo de escapar»[73].

Tales cosas escribió, desordenadamente, mencionando «papeles secretos», y sin una sola nota, Saturnino Pey Ordeix, un sacerdote catalán renegado y muy extremoso de ideas, que pasó del tradicionalismo al modernismo, para acabar en la masonería, casándose por lo civil en Francia en 1911. Fue muy enemigo de la Compañía durante todas las etapas de su cambiante vida, aun en su época tradicionalista, en la que «escandalizaba a los medios católicos con ataques terribles al Santo Padre, los obispos, la Compañía de Jesús, etc.»[74]; y no fue éste el único libro que publicó contra San Ignacio[75]. También escribió furibundamente contra la Iglesia en sus campañas anticlericales, como «un llibre terriblement calumniós contra [el obispo] Morgades *El divorcio de la condesa*»[76], y blasfematoriamente contra San Pío X[77].

No he omitido estas teorías descabelladas de Pey Ordeix (¿por qué no aduce y localiza sus documentos?), no sólo por deseos de exhaustividad, sino porque se pueden rastrear en algún artículo de la bibliografía que cito[78], y porque pertenecen a la coletilla, o a los coletazos, de la historia de los ataques del ex jesuita P. Miguel Mir (1841-1912) contra San Ignacio y la Compañía de Jesús. Pues Pey Ordeix no hacía sino exponer algunas de las opiniones que el P. Mir, muerto un año antes, se había dejado en el tintero en sus escritos antijesuíticos.

2.2. *¿Se usó ya «Ignacio» en Montserrat?*

Si repasamos las declaraciones catalanas de los procesos de canonización de San Ignacio de 1595 y 1606, veremos que continuamente se le llama

---

[73] SATURNINO PEY ORDEIX, *El Padre Mir y San Ignacio de Loyola* (Madrid 1913) 44-58: Cap. V: «Sobre los nombres de Ignacio en 1522-1546».

[74] «Escandalitzava els medis católics amb atacs terribles al Sant Pare, prelats, Companyia de Jesús, etc., endut pels inconformismes integristes portats a les últimes exigències», dice JOAN BONET I BALTÀ, *L'Esglesia catalana, de la il·lustració a la Renaixença* (Abadía de Montserrat 1984) 635. Esta frase pertenece a un capítulo que se publicó antes como artículo: *Eclesiàstics de Barcelona enaltits en el Consistori papal de 1899: Vives i Tutó – Morgades – Torras y Bages*. Analecta Sacra Tarraconensia 37 (1964) 231-72.

[75] Para sus obras, cf. A. PALAU XIII 185, aunque falta por ej. *La castidad en el confesionario*, citada por Pey en la contraportada de la obra que comento.

[76] Dice en una entrevista Joan Bonet, en Serra d'Or, 12/n. 128 (maig 1970) 340; recogido en su o. c. 23.

[77] JUAN BONET BALTÁ, *Del modernismo en España y de Pey-Ordeix, blasfemador de Pío X*. Apostolado sacerdotal t. 9/n. 101-102 (mayo-junio 1952) 158-67; recogido en catalán en o. c., 729-45.

[78] Al menos en J. CREIXELL, aunque se limita a refutar lo del apellido de San Ignacio, tema que cae fuera del ámbito de este estudio. Tampoco queda clara su exposición de lo que dice Pey Ordeix, que tan caótico es.

Ignacio y no *Íñigo*, en latín y en catalán[79]. Es más, se le suele llamar Padre Ignacio: *Lo dit Pare Ignatio, dit P. Ignaci, dit P. Ignasi*, etc.[80]. Está claro que los testigos a los 73 años, y más, de la estancia del santo en Manresa denominan al santo con el nombre oficial del momento de las encuestas: *Ignacio*, y no con el *Íñigo* de su estancia catalana, anteponiéndole además el tratamiento de «Padre», que sin duda en su etapa manresana no tenía habitualmente.

Ahora bien, que San Ignacio era llamado Íñigo, o alguna variante catalanizada para la ocasión[81], es lo que sería de esperar, ya que el nombre de Ignacio no aparecería hasta casi diez años después. Además tenemos la confirmación de que a sus devotas manresanas las llamaban *les Yñigues*[82].

Pero en 1961 el P. Alfredo Muntané escribió un artículo deduciendo de una de las declaraciones para la canonización que al penitente de Loyola le llamaban en Montserrat «Padre Ignacio»[83]. El testimonio, traducido por el P. Calveras, dice así:

«Y después el testigo lo vió vestido de saco, a saber, de una ropa de pelo muy áspero, haciendo gran penitencia, e iba con mucha humildad por el monasterio de Nuestra Señora de Montserrat; de lo cual todos se admiraron mucho, y le trataba la gente como religioso; y vista la penitencia que hacía y que así había dejado el mundo, le veneraban; y oyó el mismo testigo que *le nombraban P. Ignacio*; y después que el dicho P. Ignacio se hubo vestido de saco en forma y manera de penitente, un día estando tratando y conversando con algunas personas en dicho monasterio de Nuestra Señora de Montserrat, el mismo testigo oyó que le dijeron: *Ah P. Ignacio*, si los suyos supiesen la penitencia que su reverencia hace ¿qué dirían a ello, y cómo lo tomarían?»[84]

Las palabras que he subrayado son las esenciales, y en la edición de Monumenta dicen en su lengua original:

«Y sentí ell testimoni que li *deyen P. Ignacio*; [...] ell testimoni sentí que li digueren *a P. Ignacio:* Si los seus sabessen la penitèntia sa reuerència fa, que y dirien, y com ho pendrien?» (*Scripta* II 388).

Pero la traducción del P. Calveras supone otra puntuación, que parece más lógica, y que el P. Muntané ofrece así: «*¡A P. Ignacio!*, si los seus sabessen ...»[85], es decir «*¡Ah, P. Ignacio!*, si los suyos supiesen ...» Así tienen las palabras alguna más fuerza.

---

[79] *Scripta* II 262-391 597-753.

[80] Como se ve, el nombre de Ignacio aparece en catalán en fluctuación indecisa en estos procesos de canonización de Montserrat, Manresa y Barcelona, sin duda debido a la novedad del nombre. Sobre los problemas y variantes de *Ignacio* en catalán, cf. *Egnatius* § 61.

[81] Pues el *Enyeg* medieval catalán había dejado de usarse, y era desconocido.

[82] *Scripta* II 369: «Y de les hores ensà ha restat en esta ciutat lo nom de algunes dones que'ls diuen *les Yñigues*».

[83] ALFREDO MUNTANÉ S.I. *Íñigo e Ignacio*. Manresa 33 (1961) 61-5.

[84] De JOSÉ CALVERAS, *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización* (Barcelona 1956) 28.

[85] A. MUNTANÉ 65 nota 15.

El P. Muntané y el P. Calveras[86] nos dan las circunstancias del declarante. Se trata de Gabriel Perpignyá, que tendría alrededor de 85 años al deponer el 4 de noviembre de 1595, y unos 10 ó 12 años, siendo criadito del sacerdote Juan Guiot, cuando ocurrieron los hechos en 1522. Después acompañó al sacerdote Guiot y a San Ignacio en el viaje por mar de Barcelona a Gaeta, y después por tierra de Gaeta a Roma[87].

Las frases que parecerían probativas de este testimonio son dos, y empezamos por la segunda:

1) «*¡A P. Ignacio!*» Es un simple vocativo, y creo que no prueba. Perpignà usa simplemente el nombre oficial del santo, el que usaban los notarios al preguntar a los testigos y el que éstos recogían en sus respuestas, y que era el que aparece continuamente en las actas. ¿Es que aquí tiene más valor que en los otros testigos? Menos probativo aún me parece con la puntuación que trae Monumenta.

2) «*Y sentí el testimoni que li deyen P. Ignacio*». Este texto sí parece más probativo, pero en mi opinión no lo es por las siguientes razones:

a) El P. Calveras defiende con razón la fiabilidad de las declaraciones de los procesos, a pesar del tiempo transcurrido, «en lo principal y sustancial de los hechos», lo que excluye una tradición oral formada tardía y oficiosamente[88].

b) Ahora bien, si se examina bien el contexto de la frase, se verá que Perpigná no pretende darnos el *nombre* de San Ignacio, sino el *tratamiento* que éste recibía. Pues creo que lo que *in recto* afirma Perpigná es que al santo le llamaban «Padre», y que lo de «Ignacio» está dicho *in obliquo*. Pues se ve por el contexto que el declarante no quiere hacer una aclaración de tipo onomástico, sino de la estima y veneración que le tenía la gente al peregrino. Podría parecer excesivo que a San Ignacio algunos (quizás sólo los de Montserrat) le llamaran «Padre», siendo un seglar. Pero es esa anomalía la que pretende indicar Perpigná, según lo que se deduce del contexto inmediatamente anterior. Releamos en ese contexto la frase discutida: «*Todos se admiraron mucho*, y *le trataba la gente como religioso;* y vista la penitencia que hacía y que así había dejado el mundo, *le veneraban;* y oyó el mismo testigo que *le nombraban P. Ignacio*». Los cuatro subrayados – que no son míos sino del P. Calveras, ajeno a nuestra problemática – concuerdan entre sí, y apuntan a que le llamaban «Padre» porque le veneraban y le trataban como religioso.

c) La abadía de Montserrat, como es sabido, se había convertido con la reforma de 1493 en un monasterio castellano[89] sujeto a la reforma de San Benito de Valladolid, a la que llegaban postulantes «de todos los puntos de España [...] catalanes, valencianos, aragoneses, murcianos, vascos, leoneses,

---

[86] Éste en o. c. 46-9.
[87] A. Muntané 64; J. Calveras 49 nota 7.
[88] Ib. 7.
[89] García M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos, García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat.* Scripta et documenta 5 (Montserrat 1955) 90: «La reforma de Montserrat estaba consumada. Consistió simplemente, en la substitución de la comunidad claustral catalana por una comunidad observante castellana».

castellanos y andaluces»[90]. Del reino de León fue el abad reformador, el célebre García de Cisneros († 1510), primo del cardenal, y castellano todavía el abad que se encontró San Ignacio en 1523, Pedro de Burgos († 1536). Esto quiere decir que, si el pueblo llano de Manresa recibió tal vez con extrañeza el nombre de Íñigo, no pudo ser así entre los monjes. De modo que no pudo partir de ellos al cambiarle el nombre de Íñigo, que tan bien conocían, por el de Ignacio, como quienes confunden ambos nombres. Pues hasta los tiempos modernos – desde la canonización de San Ignacio – no se sabe que a ningún Enneco o Íñigo se la haya llamado Ignacio[91]. Por tanto no es verosímil lo que concluye Muntané, que los monjes de Montserrat, la mayoría de lengua castellana, le llamaran Ignacio, mientras el pueblo llano catalán le llamaba Íñigo[92].

d) Pues en cuanto al pueblo llano, ya sabemos que a las devotas del santo las llamaban «les Yñigues», lo que supone el nombre de Íñigo en el santo.

e) Pero es que, además, el texto correspondiente a las «íñigas» desvirtúa precisamente todos los «P. Ignacio» de las declaraciones manresanas. Pues el declarante, Juan Rossinyol, de más de 70 años, recuerda que «dichas señoras y mujeres eran mucho del *P. Ignacio* ... y desde entonces acá a algunas las llaman *las íñigas»*[93]. De donde se deduce que «P. Ignacio» recubre aquí un «Íñigo», y que en todas las demás declaraciones lo de «P. Ignacio» es una denominación convencional y no un testimonio histórico.

f) Y aun en la hipótesis improbable de que al santo le llamaran en Montserrat «P. Ignacio», observemos que «lo llamaban» así. No se dice que San Ignacio se llamara a sí mismo con ese nombre, ni que lo hubiera cambiado. La prueba es que, cuando al año siguiente San Ignacio pide permiso para pasar a Tierra Santa, se autodenomina en latín, como sabemos (§ 1.3), «Enecus de Loyola».

g) Como pronto vamos a ver (§ 2.3), San Ignacio en Barcelona solo aparecía como Íñigo.

En conclusión, no es de extrañar que la hipótesis del P. Muntané no haya encontrado eco. Apenas la veo citada, y el P. García-Villoslada la rechaza sin siquiera nombrar a su autor[94]. Lo cual no quita mérito a su trabajo, que ha contribuido a aquilatar más todos los datos existentes.

---

[90] Ib. 323.

[91] Precisamente lo dice el P. Menchaca. Pues el P. Flórez había escrito del abad de Oña: «pusiéronle el nombre de *Eneco*, que era usado en Aragón, y por este glorioso Santo pasó à Castilla, donde le nombran *Iñigo*, y algunos *Ignacio*, como usó el Patriarca de la Compañía de Jesús». (*España Sagrada*. 27 [Madrid 1771] col. 285). Pero el P. Menchaca, concediendo, como vimos (nota 4), que los «cántabros» o vascongados intercambiaban los nombres de Ignacio e Íñigo a causa del santo de Loyola, dice que eso no ocurría en Castilla: «in Castella tamen *S. Eneco* a nemine, quem sciam, *Ignacio*, sed *Inigo* tantum nuncupatur». (o. c. XVII). Tampoco es cierto lo que dice el P. Flórez de que el nombre de Íñigo pasara a Castilla por el santo de Oña. Estaba extendido por toda España mucho antes (§ 1.1).

[92] A. MUNTANÉ 63: «Durante su estancia en Manresa en 1522 las gentes le llamaban Iñigo, y los moradores de Montserrat P. Ignacio en sus frecuentes subidas a aquel monasterio».

[93] *Scripta* II 369: «dites senyores y dones nomenades en dit article eren molt de dit *P. Ignaci*, y feyan també molts exercisis; y de les hores ensà ha restat en esta ciutat lo nom de algunes dones que'ls diuen *les Yñigues*».

[94] GARCÍA-VILLOSLADA 60 nota 20: «Si en los Procesos de fin de siglo algunos testigos hablan de «Ignacio», refiriéndose al año 1523, eso no prueba que en dicho año ya se llamaba así. Se daba el nombre que se trataba de canonizar».

2.3. *«Íñigo» en Barcelona y en Alcalá*

Como «Enecus de Loyola» fue San Ignacio a Jerusalén. Pero después volvió a Barcelona, donde estuvo dos años (1524-1526) estudiando gramática. Para saber cómo era llamado allí hay que recurrir a una documentación casi toda indirecta, es decir, las cartas posteriores de San Ignacio a sus amigos barceloneses. Digo «casi toda» indirecta, pues hay una carta de 1524 o 1525 del santo a Inés Pascual, en cuya casa se alojó en esos años, y en ella se firma *Íñigo*[95]. No hay duda, pues. Y en 1528 y 1532 le escribe a Inés desde París bajo el mismo nombre[96].

A Isabel Roser, gran bienhechora suya, le firma también como *Íñigo* en 1532 desde París (*Epp. Ign.* I 88), e igualmente en Roma en 1538 (*Ib.* 144 = *Fontes narr.* I 14) y en 1542 (*Epp. Ign.* I 187), o sea casi veinte años después de su estancia barcelonesa. Isabel Roser en ese mismo 1542 le escribe al santo como *Mestre Inigo de Loyola* (*Epp. mixtae* I 114). Después Isabel Roser fue a Roma a ponerse bajo la obediencia del santo, en un intento de fundar una rama femenina de la Compañía, rama que San Ignacio no quería y tuvo que deshacer. Si, vuelta a Barcelona, la Roser ya le llama *Ignacio* en 1547 (*Ib.* 450), en 1550 (*Epp. Ign.* XII 399) y en 1554 (*Epp. mixtae* IV 150), no tiene nada de particular. En Roma ha conocido al hombre público, y expresamente al «Maestro Ignacio» le hizo los votos religiosos – luego dispensados – en 1545[97]. Cuando Fabro le habla a San Ignacio en 1542 de la Roser, contando lo que ésta le dice, usa el nombre de Íñigo: «Está esperando el paresçer del Mtro. Iñigo, [...] si así paresçer le diere el Pᵉ Iñigo» (*Faber* 156).

En tercer lugar está sor Teresa Rejadella, monja benedictina de Santa Clara en Barcelona, dirigida de San Ignacio, el cual la ayudó en sus intentos de reforma de su monasterio. Hay que decir que la primera carta dirigida a ella que conservamos, que es de Venecia y junio de 1536 probablemente estaba firmada por *Íñigo*, aunque se ponga en duda[98], y en septiembre de ese mismo año le firma *Iñigo* (*Epp. Ign.* I 109). En 1543, desde Roma, le vuelve a firmar *Iñigo* (*Ib.* 276). A partir de esa fecha abundan las cartas de Teresa Rejadella y su antigua priora sor Jerónima Oluja a San Ignacio sobre los problemas de observancia de su monasterio. Las cartas de ambas van dirigidas al

---

[95] *Epp. Ign.* I 73. La carta está fechada en Barcelona, lo que supone que Inés Pascual estaba fuera, quizás en Manresa, donde tenía casa. En Manresa fue donde la conoció San Ignacio, junto con su hijo Juan Pascual.

[96] Ib. 75 92. Aquí firma *Ignigo*. Aunque se trata de dos cartas apógrafas, la firma con *gn* puede reflejar bien el original. Lo cual indicaría una influencia de la ortografía francesa para la palatal, y una confirmación de que la *n* de su nombre se pronunciaba *ñ*.

[97] El texto de estos votos, en traducción francesa, en HUGO RAHNER, S.J., *Ignace de Loyola. Correspondance avec les femmes de son temps* (Paris 1964) II 56 (= Collection Christus 13-14).

[98] *Epp. Ign.* I 107. Se trata de un apógrafo, y en el texto de la edición de Monumenta se pone *Ignacio*, pero *Iñigo* en una variante aducida en nota. Me parece mucho más verosímil y preferible la lectura *Iñigo*. Obsérvese que en estas primeras cartas, de la 2 a la 8, San Ignacio firma invariablemente «De bondad pobre, Iñigo». que es lo que dice el P. Ribadeneira: «Al principio scrivía: – De bondad pobre, Ignigo –» (*Fontes narr.* II 393 = *Scripta* I 392). Sería muy raro que en la misma época y a la misma corresponsal le escribiera «De bondad pobre, Ignacio», sobre todo habiendo un manuscrito que lee «Iñigo».

General, frecuentemente bajo el nombre de *Ignacio*[99]. Pero de vez en cuando se les escapa el *Iñigo*, tanto a sor Jerónima Oluja en 1549 (*Epp. mixtae* II 82), como a sor Teresa Rejadella, en 1549 y en 1550 (*Ib.* 83 350). Son fechas muy tardías en la vida del santo, y no se explican si éste en Barcelona se hubiera llamado Ignacio. No era sino una reminiscencia de los antiguos tiempos – veinticinco años antes –, que irrumpía entre la onomástica oficial.

Sobre el problema de estas monjas le escribió San Ignacio a Jaime Cazador, arcediano y futuro obispo de Barcelona, en febrero de 1536 desde Venecia, e igualmente se firma *Íñigo* (*Epp. Ign.* I 99). Y en su bienio en la Ciudad condal tuvo como confesor a Mosén Pujalt[100], que también trabajó en la reforma del citado monasterio, y que fue siempre muy devoto de la Compañía. Pues bien, parece ser el mismo Juan Pujals que le escribió desde Barcelona a «Don Inigo de Loyola» en agosto de 1543 (*Epp. mixtae* I 120).

Por fin, entre Barcelona y París sólo queda Alcalá de Henares. Y en los procesos que sufrió el santo en Alcalá[101] sólo y siempre se la llama Íñigo.

Parece claro, pues, que San Ignacio en Barcelona y Alcalá era Íñigo. Lo cual es importante, porque va eliminando fechas tempranas de su vida, y porque se opone a la opinión de que San Ignacio se cambió de nombre al leer la vida de San Ignacio de Antioquía en el *Flos sanctorum*, después de caer herido en Pamplona (cf. § 3.2). Leyera lo que leyera San Ignacio en la casa-torre de Loyola, como Íñigo salió de su casa.

2.4. *París e Italia. Cambio de nombre y continuidad de «Íñigo»*

Llegamos a la Universidad de París, y aquí aparece por primera vez el nombre de *Ignacio* (aunque el santo seguía usando el de *Íñigo*). Es mérito del P. Schurhammer haber descubierto la primera mención conocida hasta ahora de él[102]. En las *Acta Rectoria Universitatis Parisiensis* de 1531 leemos: *Ignacius* [sic] *de loyola, pampinol* [sic]. Y en las de 1534: *Dominus Ignatius de loyola, dioc. pampilonensis*[103]. Es bastante verosímil la suposición del P. García-Villoslada: «lo cual nos hace pensar que con ese nombre debió de matricularse ya en 1528 o 1529»[104].

A partir de entonces aparece con el mismo nombre en los documentos de la Universidad de París[105]. Y cuando en 1535-1536 pasa a Italia (Venecia

---

99 Véanse en *Epp. mixtae* II. También el santo les firma *Ignacio* en una tardía carta del 5 de abril de 1549 (*Epp. Ign.* II 375).

100 Sobre él, cf. Dalmases en *Fontes narr.* IV 174 nota 13.

101 *Fontes doc.* 322-49 = *Scripta* I 598-623.

102 GEORG SHURHAMMER S.J., *Baskische Studenten zur Zeit des hl. Franz Xaver in Paris*, Revista Internacional de los Estudios Vascos 18 (1927) 636-43. Reeditado en ID., *Gesammelte Studien*, III *Xaveriana* (Rom 1964) 449-53 (= BIHSI 22).

103 Tomo los textos del P. Schurhammer, que era muy exacto en las transcripciones. También están en *Fontes doc.* 386-87, pero parece que el P. Dalmases los corrige y completa, según su costumbre. Al menos el primer texto no coincide exactamente.

104 R. GARCÍA VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del Pontificado* (Zaragoza 1956) 28 nota 17.

105 Repasemos los *Fontes doc.* 391: *Ignatio de Loyola* (licenciado en Artes, en 1533; el texto pone 1532 por el cómputo pascual de entonces); p. 396 (= *Scripta* II 1): *magister Ignatius de Loyola* (1535, Maestro en Artes); p. 523 (= *Scripta* II 2): *magistrum Ignatium de Loyola* (1536, testimonio de estudios teológicos); p. 524 (= *Scripta* II 3): *doctrina Ignatii de Loyola* (1537, testimonio de ortodoxia).

y Roma) sigue usando el nombre de Ignacio de Loyola en todos los documentos oficiales, aunque con la particularidad de seguir con el de Íñigo en el uso privado[106].

He dicho que San Ignacio sigue usando el nombre de Íñigo, lo cual es muy significativo, porque, cuando una persona cambia de nombre, suele hacerlo radicalmente. Esta duplicidad puede seguirse en la correspondencia, y aquí conviene intercalar un texto del P. Ribadeneira que vamos a citar con frecuencia:

«También en el scrivir usó varias maneras; al principio scrivía: – De bondad pobre, Ignigo –; después: – Vuestro, en el Señor nuestro, Ignigo –; después tomó el nombre de Ignatio por ser más universal; y en fin se acomodó en las cortesías al uso común, porque omnia omnibus factus erat, ut omnes lucrifaceret»[107].

De modo que San Ignacio al principio firmaba «de bondad pobre, Iñigo», como advierte el P. Ribadeneira, y como puede verse en las cartas más antiguas de su epistolario, cuando escribe a su familia de Loyola o a antiguos amigos de sus tiempos de estudiante en Barcelona[108], aunque con la media excepción de la carta más antigua suya que se conoce, de Barcelona 1524, que termina con «El pobre peregrino, Inigo». Después empieza a mezclar las dos firmas en su epistolario.

Las primeras cartas suyas conocidas con la firma de *Ignacio* son de 1537 y 1538, y van dirigidas a Pedro Contarini, noble veneciano, que después sería obispo de Chipre: «Tuus in Domino frater, Ignatius»[109]. Los dos nombres se alternan hasta 1543: *Íñigo* generalmente en las cartas a los compañeros, a los españoles y a los portugueses[110], e *Ignacio* a los italianos[111]. En 1543 el santo empieza a firmarse *Ignacio* aun con Javier y los compañeros[112]. Y desde entonces *Ignacio* se hace general en el epistolario.

---

[106] *Fontes doc.* 526 (Roma 1537, cartas dimisorias para la ordenación); 530-32 = *Scripta* I 543-45 (Venecia 1537, título para la ordenación); 533-34 = *Scripta* I 546-47 (licencia para predicar. Aquí al dorso del documento oficial escribe el santo de propia mano *su* nombre: «Licentia de Venetia para Ynigo»); 535-37 = *Scripta* I 624-27 (Venecia 1537. También de propia mano indica el santo de qué se trata y con su nombre de pila: «La sentencia de Inigo de Venecia»); 538-39 = *Scripta* I 548-49 (Roma 1538, licencia de predicar). Y así en los documentos siguientes, que no hace falta seguir citando.

[107] Esta vez copio la edición del P. Dalmases (*Fontes narr.* II 393), aunque no sé cuál es la más exacta. La de *Scripta* I 392 pone sólo «Vuestro en el Señor».

[108] En las ocho primeras cartas de *Epp. Ign.* I 71-109. Sobre la carta séptima, véase lo dicho en la nota 98.

[109] Así en la primera carta, de 1537. Aunque en el apógrafo de la edición de ib. 126, faltan estas palabras finales, constan en la edición de las *Cartas de San Ignacio de Loyola*. 6 vols. (Madrid 1874-1889) I 382, que parece que estaban en el original visto por R. Menchaca en el siglo XVIII (cf. *Epp. Ign.* I 123 nota 1). Ib. 136, está la segunda carta a Pedro Contarini, de 1538, con la firma de *Ignatius*. Las dos cartas intermedias, también con la firma *Ignatius*, a Nicolás de Furno, son dos falsificaciones. Cf. TH. HEITZ, *Les sources de deux lettres atribuées à Saint Ignace de Loyola*. Revue d'Histoire ecclesiastique 9 (1908) 47-51 506.

[110] Lo de las cartas españolas ya es conocido. Pero no se ha reparado en las portuguesas. Las cartas del santo a Simón Rodrigues en Portugal van firmadas *Íñigo*, por ej. en *Epp. Ign.*I 231 (1542). La carta del Cardenal-Infante don Enrique de Portugal de 1542 va dirigida «Ao Reuerendo Padre Inigo de Loyola» (ib. 216), y la carta del santo a Juan III de Portugal, de 8 de marzo de 1543, autógrafa, va firmada *Inigo* (ib. 246). Pero en otra carta al mismo rey, de 1545, ya firma *Ignacio* (ib. 298).

[111] Aunque los italianos oirían el nombre de Íñigo, por los españoles que residían en Italia. Cf. infra nota 182.

[112] La carta al P. Laínez del 18 de marzo de 1543 la firma *Yñigo* (ib. 247), pero la que escribe a San Francisco Javier el 24 de julio de 1543 la firma *Ignatio* (ib. 270). Y así le firmaba en 1551, como se deduce de una respuesta de Javier de enero de 1552 (*Xavier* II 287), respuesta que Javier dirige al «santo Padre Ygnatio en Roma» (ib. 293).

Pero creo que no se puede decir tajantemente que ese año dejó el nombre de Íñigo en su correspondencia. Después que a Javier le firmara *Ignacio,* a sor Teresa Rejadella el 15 de noviembre de 1543 le firmaba *Inigo* (*Epp. Ign.* I 276). Y cuando le volviera a escribir a su monja dirigida de Barcelona – correspondencia que llega al menos hasta 1550 –, es verosímil que se firmara *Íñigo*, que así le llama ella hasta 1550, como pronto veremos.

Algunos *Íñigos* más, pues, hubo de haber hasta su encantadora carta sobre fray Valentín Barbarán del 10 de agosto de 1546, que es la última que conocemos con esa firma. Algunos señalan el tono tan alegre, familiar y humilde de esta misiva, en la cual San Ignacio, a los deseos del franciscano de quemar a todos los jesuitas que hubiera de Perpiñán a Sevilla, replica con humor y con amor[113]. Es una carta distendida, amistosa y San Ignacio la firma espontáneamente, no con su nombre de General de la Compañía, sino con su Íñigo íntimo y familiar. Pero quiero notar además que esta carta no está dirigida a un español, sino a un italiano, Doimo Nascio[114]. Tuvo que haber más Íñigos epistolares de los que se conservan.

Y sobre todo a nivel oral. El texto citado de Ribadeneira sobre el cambio de nombre se restringe al uso epistolar: «en el scrivir ...». Pero eso no excluye otro uso oral, como se deduce de las cartas que San Ignacio recibía y que pasaremos a ver. Sabemos que San Ignacio era muy mirado y muy formal en sus cartas, las que escribía y las que recibía[115]. Sentía la responsabilidad de General de la Compañía, y era natural que firmara con su nombre oficial. Pero eso no significa que desde 1546 hasta su muerte, su última década, el nombre de Íñigo hubiera dejado de circular entre sus íntimos. No se puede extrapolar la formalidad epistolar a la espontaneidad oral.

Creo que este no paralelismo entre lo que se escribía y los que se decía se ilumina con unas palabras de Ribadeneira, que son del mismo pasaje del cambio de nombre, aunque aquí trate de otra cosa. Se refiere al uso del *vos,* que era el tuteo entonces frente al *Vuestra Merced, vos* que San Ignacio usaba con todo el mundo, hasta con los grandes señores, por simplicidad evangélica[116]. Pero cuando fundó la Compañía, cambió en esto por acomodarse al común, como nos cuenta el P. Ribadeneira:

---

[113] *Epp. Ign.* I 408: «Dezid al Padre frai Barbarán, que como él dize que á todos los que se hallaren de los nuestros desde Perpiñán hasta Seuilla, que á todos hará quemar; que yo digo y deseo que él y todos sus amigos y conoçidos, no sólo los que se hallaren entre Perpiñán y Seuilla, mas quantos se hallaren en todo el mundo, sean encendidos y abrasados del Spiritu santo». Cf. también p. 447. El P. Pedro de Ribadeneira. *Vida del P. Ignacio de Loyola,* lib. V, cap. 2, reproduce esta carta, pero con una modificación: «sean encendidos y abrasados del fuego del divino amor» (*Fontes narr.* IV 763).

[114] Sobre él véase *Chronicon* V 43 y Dalmases en *Fontes doc.* 550 nota 1.

[115] Véase lo que le escribe a Fabro el 10 de diciembre de 1542 (*Epp. Ign.* I 237): «La carta principal yo la escriuo vna vez, narrando las cosas que muestran edificaçión, y después, mirando y corrigiendo, haziendo quenta que todos la han de veer, torno á escriuir ó hazer scriuir otra vez, porque lo que se escriue es aún mucho más de mirar que lo que se habla».

[116] Como cuenta él mismo en su *Autobiografía,* cap. 5, n. 52: «El tenía por costumbre de hablar, a cualquier persona que fuese, por vos, teniendo esta devoción, que así hablaba Cristo y los apóstoles, etc.» (*Fontes narr.* I 432 = *Scripta* I 115).

«Antes que la Compañía se juntase solía llamar a todos «vos», aunque fuessen prínçipes y señores grandes, ecclesiásticos o seglares; y la causa creo que era por desfraçarse, y dar a entender al mundo que no era hòmbre que entendía su lenguaje; pero después mudó estilo por acomodarse al común, aunque con los de la Compañía guardó el suyo antiguo, y aun duró hartos días, después que le hizieron General, que los otros Padres le llamavan a él «vos»; y deste lenguaje gustaba mucho nuestro Padre, por paresçerle que era semejante a el que Christo nuestro Señor usava con sus discípulos, y ellos entre sí». (*Fontes narr.* II 393 = *Scripta* I 392).

A continuación viene el párrafo que ya conocemos sobre «También en el scrivir ...». Observemos que sobre el tratamiento dice Ribadeneira: «por acomodarse al común», y después sobre el nombre de Ignacio «por ser más universal; y en fin se acomodó en las cortesías al uso común»; y que entre ambos textos hay un «también» igualitario. De modo que parece legítimo equiparar los dos párrafos y hacer esta ecuación: El voseo (= tuteo) era al Íñigo como el «Vuestra Merced» era al Ignacio. Y podemos pensar que oralmente con el nombre de Íñigo pasó lo mismo que con el voseo: aunque abandonó el voseo con los externos, «con los de la Compañía» lo mantuvo, «y aun duró hartos días, después que le hizieron general». Es, pues, muy verosímil que lo mismo ocurriera con el uso del nombre de Íñigo con los de casa, de modo que no me parecería abusivo acomodar el texto de Ribadeneira sobre el voseo al uso del Íñigo, de la siguiente manera: «aunque con los de la Compañía guardó el [nombre] suyo antiguo, y aun duró hartos días, después que le hizieron General, que los otros Padres le llamaban a él [Íñigo]; y deste lenguaje gustaba mucho nuestro Padre».

¿Hay testimonios de cómo le llamaban los demás? Desgraciadamente sólo hay indicios epistolares, y acabamos de decir que se trata de otro nivel distinto. Pero un pequeño indicio escrito en este nivel puede indicar mucho más en el nivel oral. Repasemos, pues, el epistolario que San Ignacio recibía. Pues los que han tratado este asunto, se han fijado en el uso de San Ignacio en sus cartas, pero muy poco en el de sus corresponsales. Si los otros le escribían a nombre de Íñigo, eso significa que había un diálogo entre el santo y los demás en el que el interpelado era Íñigo. Y, si repasamos los tomos de cartas, especialmente los cinco de *Epistolae mixtae*, veremos cómo el nombre de Íñigo no está ausente desde 1546, cuando en el santo parece desparecer.

Ese año el Príncipe de España, después Felipe II, le escribe «Al deuoto religioso el maestro Iñigo» (*Epp. mixtae* I 261). También el jesuita Hernando de Avendaño, al «P. M. Íñigo de Luyola» [sic] (Ib. 313). En 1548 le escribe al «P. Maestro Iñigo de Loyola» Juan Ortiz desde Alcalá de Henares (Ib. 476). En 1549 una monja de Barcelona, sor Jerónima Oluja, ya conocida, le escribe al «señor Mtre. Inigo de Laiiola» [sic] (*Epp. mixtae* II 82). En 1949 y 1950 otra monja del mismo convento, sor Teresa Rejadella, se dirige al «Mtro. Inigo de Loyola» (Ib. 83 350). En 1950 lo hace Jaime Camps desde Sevilla: «Hiñigo» (Ib. 422). En 1551, Beltrán López desde Vergara: «Yñigo de Loyola» (Ib. 644); y en 1552, don Diego Hurtado de Mendoza: «el P. Maestro Inigo de Loyola» (*Epp. Ign.* XII 429).

Menos la de Avendaño, son cartas de no jesuitas, pero el jesuita P. Francisco de Estrada, que a los principios le llamaba *Íñigo* (*Epp. mixtae* I 22 30 45; en 1539 y 1540) y después se pasó a Ignacio, le vuelve a llamar «Ignigo de Loyola» en 1551 (*Epp. mixtae* II 581) y en 1553 (*Epp. mixtae* III 283). El 31 de diciembre de 1553 el P. Ribadeneira le escribe a su madre y le habla de «nuestro muy reverendo Padre maestro Iñigo» (*Ribadeneira* I 114). Se trata de una carta no familiar, y escribe lo que oiría en casa en los últimos años de la vida del santo.

Faltan dos años y medio para la muerte del santo. En 1554 Diego Martínez desde Alcalá le llama de nuevo «Iñigo de Loyola» (*Epp. mixtae* IV 175), y hacia ese mismo año el párroco de Rentería escribe el «P. Iñigo López de Loyola» (*Epp. mixtae* V 797), dando su apellido completo.

Por último, antes de un año de la muerte del santo le escriben por Íñigo otras dos personas. Primero don Juan Ortiz el 14 de agosto de 1555: «P. Mtro. Yñigo de Loyola» (*Epp. Ign.* XI 472). Y finalmente un jesuita, el P. Francisco de Villanueva, que le escribe desde Nápoles el 24 de agosto de 1555: «Al muy Rdo. Padre, el P. Iñigo de Loyola, prepósito de la sancta Compañía del Jesú» [sic] (*Epp. mixtae* IV 822). Podemos, pues, concluir que hasta el final el nombre de Íñigo estuvo vigente.

2.5. *Simultaneidad en el uso de «Íñigo/Ignacio*

Un hecho muy significativo que analizaremos – ahora recojamos los datos – es el de que el santo al tomar el nombre de Ignacio siguiera usando el anterior. No es lo esperable en quien cambia de nombre. Lo hemos visto en el epistolario: cómo hasta 1546 unas cartas las firma con *Ignacio* y otras con *Íñigo*. Y lo mismo sus corresponsales hasta el último año de su vida. Esta práctica dual se puede documentar más amplia y detalladamente en el santo y en los que le rodeaban.

San Ignacio. Veamos primero los documentos oficiales. Antes de llegar a Roma, en las licencias de predicar que recibe en Venecia en 1537, se le llama en latín *Ignatius de Loyola,* pero San Ignacio *de propia mano* escribe al dorso: «Licentia de Venetia para Ynigo» (*Fontes doc.* 533-34 = *Scripta* I 546-47). En la sentencia absolutoria que recibe en Venecia ese mismo año, se le vuelve a denominar en latín *Ignatius de Loyola,* pero el santo escribe de su mano sobre una copia: «La sententia de *Inigo* de Venetia» (*Fontes doc.* 535-37). En la dispensa del rezo del oficio divino a causa de su debilidad, que recibió en Roma en 1539, es llamado igualmente *Ignatius de Loyola,* pero en un apógrafo de este documento añadió el santo de su mano: «Licentia de *Ynigo* para el officio diuino» (Ib. 623-24 = *Scripta* I 552-53). Parece claro que Ignacio era entonces para él un nombre extrínseco, y que él se sentía Íñigo.

Ya en Roma, en las primeras actas de la naciente Compañía, el santo firma primero como *Ignatius*[117], pero después como *Ynigo* en los primeros do-

[117] En la declaración del voto de obediencia de 1539, *Constitutiones* I 8 = *Xavier* I 18.

cumentos de 1539 a 1541, aun los latinos (*Constitutiones* I 13 24 46 48). Cuando tiene que dar su voto para la elección de general, firma la papeleta *Inigo*[118]. Es un acto íntimo entre amigos. Pero en un documento solemne, como era la profesión de sus votos del 22 de abril de 1541, firma *Ignatius de Loyola* (Ib. 68), así como en otro documento subsiguiente (*Ygnatius* Ib. 69). Ahora bien, cuando días después San Ignacio mismo redacta el proceso de la elección del general y cómo se hicieron los votos, es decir, lo que se llama *Forma de la Compañía y oblación*, él se denomina a sí mismo como *Íñigo* continuamente, aunque en la fórmula latina de los votos, que incluye en el texto, aparece como *Ego, Ignatius de Loyola* (*Fontes narr.* I 16-22 = *Scripta* II 4-8).

Pero con los años el nombre de Ignacio se fue haciendo el dominante en su entorno, y él lo fue asumiendo, dándose casos contrarios a los precedentes. El Cardenal-Infante de Portugal escribió al santo el 29 de mayo de 1542, poniendo en las señas «Ao Reverendo Padre *Inigo* de Loyola» (*Epp. Ign.* I 216). Pero el P. General puso al dorso de su respuesta de 16 de julio del mismo año: «Copia de *Inaçio* para el Ynfante»[119]. Todavía el 8 de marzo de 1543 firmó una carta al Rey Juan III de Portugal con *Inigo* (Ib. 246), pero en otra carta del 15 de marzo de 1545 ya lo hizo con *Ignacio*. Seguía la dualidad, pero se iba imponiendo el hombre público.

También en aquel grupo de primeros compañeros se mezclaban el *Íñigo* y el *Ignacio*. Veamos los votos de la elección de general del 5 abril de 1541. San Ignacio firma con *Inigo*, como hemos visto, y Fabro, muy íntimo suyo, le da su voto a *Íñigo*, Javier con veneración le llama *padre Don Ignacio*, Simón Rodrigues *Ignacio* sin más, Laínez y los otros *Don Ignacio de Loyola*. Está claro, San Ignacio se abaja, Fabro le trata como íntimo, y los demás le quieren dar un tratamiento acorde con su rango[120].

Fabro, gran íntimo de San Ignacio, seguro que le llamaba siempre Íñigo, pues eso es lo que se trasluce de sus escritos. Hemos visto que es el único que le llama *Íñigo* en su voto para General de la Compañía[121]. Y en sus cartas le llama de la misma manera; pero con una curiosidad, que aunque en el texto le llama *Íñigo*, en la dirección le suele poner *Ignacio*[122]. Y cuando emitió sus

---

[118] *Scripta* II 5 nota 4 = *Fontes narr.* I 714 nota 10. La más antigua de las dos ediciones, como tantas veces, parece que ha hecho mejor la transcripción. Parece raro que un texto como éste se nos dé en MHSI solamente en nota. Véase lo que diré después en la nota 120 sobre la edición de los votos de los compañeros.

[119] *Epp. Ign.* I 215. No sabemos cómo firmó, pues sólo se conserva un borrador.

[120] Supra en la nota 118 me quejaba de que el voto de San Ignacio sólo lo tuviéramos en una nota de Monumenta. Pero es que los textos de los votos, incomprensiblemente, no están reunidos en una misma página de MHSI, sino dispersos por sus tomos, y no todos publicados. Se pueden ver juntos en GARCÍA-VILLOSLADA 479-81.

[121] Como estaba ausente y votó por correo, envió varias copias, para que no se perdieran. Cinco hay en *Faber* 51-53.

[122] Repásense *Faber* 19 (4-XII-1539, carta a Codacio y Javier: *Íñigo*); 30 (16-IV-1540, en la dirección pone «Mtro. Iñigo de Loyola»); 64, 66 (25-I-1541, carta a San Ignacio y Codacio: *Íñigo*); 68 (27-I-1541, a los mismos, en la dirección: «M. Ignatio Loyola»); 71 72 (5-II-1541, en el texto *Íñigo*, en las señas «M. Ignatio de Loyola»); y así normalmente en las cartas siguientes, poniendo *Íñigo* en el texto e *Ignatio* en las señas, aunque escribe «Para el P. M.e Iñigo» en la carta de 14-IV-1545 (325). En cuanto al *Íñigo* del texto epistolar, lo he visto en 90 111 112 115 128 129 131 136 156 222 370.

votos religiosos como profeso de la Compañía, puso en la fórmula latina: «Rdo. Patri *Ignacio* de Loyola, in Societate nominis Ihu. locum Dei tenenti, perpetuam castitatem, paupertatem et obedienciam ...». Esa era la fórmula oficial, pero en la dirección de la carta en que la envía escribe: «Al mio en X.º nuestro Señor hermano y mayor *Ignigo* de Loyola, prepósito de los sacerdotes de Jesús en Roma». (*Faber* 117-19). Y en su *Memorial* escribe *Íñigo* en la parte que redactó en español[123]. Vemos, pues, que en Fabro hay dos niveles en el uso del nombre, el familiar y el oficial, que corresponden a *Íñigo* y a *Ignacio*.

San Francisco Javier hacia de portero en nuestra casa de Roma en 1540, cuando llegó Araoz, y anunció su llegada diciendo: «Iñigo, está aquí Araoz, que os quiere hablar»[124]. A San Ignacio le llama de Íñigo y de «vos», que, como hemos visto, equivalía al tuteo. Pero al darle el voto de General, le llama «nuestro antigo [sic] y verdadero padre Don Ignatio» (*Xavier* I 26), mezclando el afecto filial con el respeto. Después, partido para Portugal y las Indias, al principio le llamará en las señas de las cartas *Micer Ignatio* (Ib. 32 44 69 83), precisamente «Micer», «mi señor», uno de los títulos que San Ignacio no quiere que usaran entre sí los jesuitas en Roma, sino que se llamaran llanamente (*Fontes narr.* I 613 nota 33), pero que en Javier indicaba inmenso amor y reverencia. «Padre mío de mi ánima observantíssimo, las rodillas puestas en el suelo el tiempo que ésta scrivo, como si presente os tubiesse», le escribirá desde Cochín en 1549 (*Xavier* II 16). Después deja el *Micer*, para llamarle *Padre Ignatio* (*Xavier* I 400; II 27); y en una ocasión casi lo canoniza: «A my en Christo santo Padre Ignatio en Roma» (Ib. 293). Pues se sentía «su menor hyjo y en destierro mayor» (Ib. 376). Y después de leer en una carta del santo de Loyola las palabras «Todo vuestro, syn poderme olvydar en tyempo alguno, Ygnatyo», escribe en 1522: «assy como con lágrymas ley, con lágrimas las escrybo» (Ib. 287).

Sin embargo, tampoco falta el nombre de Íñigo en el epistolario javeriano. Escribiendo a Jayo y Laínez desde Lisboa en 1542, alude a la enfermedad de «estómago del Padre Ynigo» (*Xavier* I 88). Y en una larga carta de 1548 desde Cochín a todos los jesuitas dice: «A mis charíssimos en Christo Padres y Hermanos, el P. Ignigo et ceteris fratribus dilectissimae Societatis nominis Iesu ...» (Ib. 396).

El testimonio del P. Polanco, fiel secretario del General[125] es interesante, pues refleja lo que se pensaba en el interior de la Compañía. En su profe-

---

[123] En la parte latina, ya no autobiográfica, no le nombra. Se lee *Ignigo* o *Inigo* en los nn. 8 13 14 15 16 17 23 (bis), del texto español del *Memorial*, publicado en *Faber* 856-86. En los mismos números de la traducción latina, publicados ib. 489-696, se le llama *Ignatius*, pero esa traducción latina no parece de él. Sobre el texto del *Memorial*, cf. MICHEL DE CERTEAU, *Le texte du Mémorial de Favre*. Revue d'ascétique et de mystique 36 (1960) 89-101, que ha demostrado que los 119 primeros números del *Memorial*, así como algunos fragmentos posteriores, los escribió Fabro en español. En esta lengua, que dominaba, está además la mayoría de su correspondencia.

[124] LUIS GONZÁLEZ DE CÁMARA, *Memorial* n. 142; (*Fontes narr.* I 613).

[125] Nota GARCÍA-VILLOSLADA 489, que el P. Polanco no ha sido aún estudiado debidamente. Véase sin embargo C. ENGLANDER, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco, der Ordenstifter und sein Sekretär* (Regensburg 1956).

sión solemne, de 1549, parece que no menciona el nombre del P. General, contra la costumbre (*Pol. Compl.* I 43), pero sí en sus primeros votos de 1541, prolijos y en español, nombrando al P. General por *Íñigo*, cosa infrecuente en este tipo de documentos: «a mi muy Rdo. Padre y prior el M. Yñigo, junto con mi Rdo. Padre y maestro Laynez, en los quales pongo todo mi gobierno y libertad. Y si no se hallaren juntos, en solo Yñigo»[126]. Después, en el *Sumario* español sobre los orígenes de la Compañía (*Fontes narr.* I 151-256), llama al Fundador *Íñigo de Loyola,* hasta que éste se establece en Roma. A partir del n. 84 el *M*º *Íñigo* se convierte en *M*º *Ignacio*. Ahora bien, en su *De vita P. Ignatii*[127], que es una traducción latina y una ampliación del *Sumario*, todos estos *Íñigo* se sustituyen por *Ignacio*. Y lo mismo se hizo en la traducción italiana, hecha por el mismo P. Polanco, o bajo su dirección (Ib. 261-98). Lo cual significa que veían el nombre de Ignacio como una traducción latina o italiana de Íñigo. Parece corroborarlo una frase de la *Vita* latina, que después examinaremos: «Cum enim eius discipuli ac instituti sectatores ab Ignatio ignatiani dicerentur (hispanice *ab Iñigo iñiguistas*) (*Fontes narr.* II 596 = *Chronicon* I 73).

El portugués Bartolomé Ferrão, secretario del santo de 1545 a 1547, antes de Polanco, en la fórmula de sus votos del 4 de diciembre de 1539 en la iglesia romana de Ara caeli junta en un mismo texto los dos nombres: «Poniendo el officio, que el Sr. me havía dado, en disposición y voluntad del padre *ígnigo* y el padre fran.co, y el padre jaime mi confesor, [...] oyendo la missa del padre *ignatio* en el altar ferrato en la iglesia dicha ara caeli»[128].

Araoz, sobrino de San Ignacio, dirige todas las cartas a nombre de Ignacio, con un estilo muy formal, casi siempre igual: «Rdo. in Xpo. Patri Magistro Ignatio de Loyola, Praeposito Societatis Iesu»[129]. Pero es curioso notar cómo en el texto de una misma carta de 1546 usa los dos nombres: «el P. Maestro Ignatio» y después «Mtre. Inigo» (*Epp. mixtae* I 254 257). Para él no había diferencia. Como que había escrito el año anterior desde Valladolid: «algunos nos llaman los yniguistas» (Ib. 212).

El P. Ribadeneira, al comienzo de su *Vida del B. P. Ignacio de Loyola* le llama en latín *Ignatius Loiola,* y en la versión española *Iñigo de Loyola* (*Fontes narr.* IV 78-81). Y aunque en sus escritos, que son de madurez, le llamaba Ignacio, en un texto familiar ya citado, en carta a su madre del 31 de diciembre de 1553, sólo dos años y medio antes de la muerte del santo, le llama «maestro Iñigo» (*Ribadeneira* I 114).

126 *Pol. Compl.* I 2. El P. Laínez era el que le había traído a la Compañía y el que le había dado los Ejercicios.

127 *Fontes narr.* II 511-97. También se antepuso a la edición del *Chronicon* I 9-74.

128 En ARSI *Epp. NN 65* 248rv; según A. MUNTANÉ 65. La segunda página de este texto (248v) se puede ver fotografiada en JOSÉ CALVERAS, *Acerca del copista del Autógrafo de los Ejercicios.* AHSI 30 (1961) 245-63; cf. fig. 6. Allí se verá que dice también: «si al padre *ignatio* y a los sobredichos señores pareçen».

129 Repásese el t. I de *Epp. mixtae.*

Si repasamos las cartas de los corresponsales de San Ignacio que antes presenté como testigos tardíos del uso de Íñigo (§ 2.4), por ejemplo la correspondencia de las dos monjas de Barcelona Oluja y Rejadella, veremos que junto a esos textos con *Íñigo* tienen otros con Ignacio (§ 2.3). Y si recorremos el epistolario, veremos que lo normal es que las cartas vayan dirigidas más o menos al «P. Ignacio de Loyola, Prepósito de la Compañía de Jesús», añadiendo algunas veces «en Sta. María de la Estrada»; pero después en esas mismas cartas se puede llamar al santo *Íñigo*. La explicación es muy sencilla. Para que la carta no se pierda, conviene que vaya dirigida a un nombre claro, notorio y oficial. Y ese nombre entre italianos era el de *Ignacio*.

Para terminar, dejemos otros personajes secundarios, y acudamos a un adversario de San Ignacio, el dominico fray Tomás de Pedroche, que en una censura de 1553 llama al santo dos veces «este Ignacio o Iñigo de Loyola», y también «el cual Iñigo o Ignacio», «el dicho Ignacio o Iñigo»[130]. Podríamos comentar «tanto monta». Pedroche está reflejando la duplicidad onomástica que existía sobre el Fundador de la Compañía. O sea, que no fue un cambio de nombre radical, como suele ocurrir, sino una coexistencia.

En París. Ahora bien, como los textos anteriores pertenecen al período italiano del santo, es importante notar que esta dualidad ya se daba en París. O sea, que si San Ignacio tomó entonces para lo académico el nombre de Ignacio – o, mejor quizás, se lo hicieron tomar, como veremos (§ 3.4) –, no por eso dejó de usar el nombre de Íñigo.

Empecemos por el argumento menos seguro. Sabemos que San Ignacio frecuentó en París las lecciones de Montaigu, centro rigorista de carácter medieval y escolástico, aborrecido y denigrado por los humanistas, como Erasmo. Pues bien, en su célebre obra *Gargantúa y Pantagruel* escribe Rabelais una página satírica y fétida con los absurdos nombres de una supuesta biblioteca de Saint-Victor. Según el P. García-Villoslada, que es el descubridor de la posible alusión a San Ignacio, se trataría de una sátira de los autores que se leían en Montaigu. Entre las obras del *Gargantúa* hay una de oscuro título «par Frai Iñigo»[131]. ¿Se trata de San Ignacio? No sé qué podía pintar el pobre estudiante de Loyola entre autores famosos como Johannes Maior y Natalis Beda[132]. Y aunque éstos fueran regentes de Montaigu, la sátira de Rabelais no se limitaba a los de este colegio, sino a toda clase de teólogos, como Escoto, Lulio, Eck, etc. Tampoco Íñigo era fraile. Pero, si Rabelais se refiere a él, tendríamos una prueba de que el Ignacio académico era Íñigo con sus compañeros.

---

[130] *Fontes narr.* I 316. El texto completo en *Chronicon* III 503-24.

[131] El título de la supuesta obra es *Le Faguenat des Espaignols supercoquelicanticqué para Frai Iñigo (Gargantúa y Pantagruel,* libro II, cap. 7). El P. GARCÍA-VILLOSLADA 309 nota 8, intenta interpretarlo, y sería algo así como «El hedor de los españoles, supercantiqueado galleando». «El tufo de los españoles supercoquelicantificado», interpretando esta última palabra como «ensalzado», es como aparece en la traducción de Alfredo Darnell: FRANÇOIS RABELAIS, *Gargantúa y Pantagruel* (Barcelona 1971) 55. Aunque se trata de una edición popular e incompleta, trae entera la biblioteca de San Victor con notas aclaratorias.

[132] He aquí las obras que les atribuye Rabelais respectivamente: *De modo faciendo boudinos* (= morcillas), *De optimitate triparum.*

Estre éstos destaca Fabro, el primer compañero que conquistó San Ignacio, que, como acabamos de ver, tenía predilección por el nombre de Íñigo. Cuando en 1529 San Ignacio llegó al Colegio de Santa Bárbara en París, le pusieron en el cuarto de Pedro Fabro y Francisco Javier[133], y sin duda, por lo que hemos visto de sus escritos posteriores, Fabro entonces le llamaba *Íñigo*.

También las cartas del santo que se conservan de su estancia en París están firmadas por *Íñigo* (*Epp. Ign.* I 74-92). Es cierto que están escritas a amistades españolas, pero quien cambia de nombre lo comunica a sus conocidos cuanto antes.

Y está el testimonio de Nadal, de cuando en París rehusaba unirse al grupo de San Ignacio. Cuenta Nadal: «P. item Miona, meus confessarius, ad Ignatium me inclinabat, cui ego solebam [respondere] «cum tu ignigista [non sis], cur me vis facere ignigistam?»»[134]. Notemos que aquí, como en el resto del relato, al santo le llama *Ignatius*, pero, al reproducir las palabras exactas, dice *ignigista*. A sus partidarios, pues, en París los llamaban *iñiguistas*, igual que después en Valladolid[135] y antes en Manresa[136]. Mientras que en Italia uno de los nombres que les darían sería el de *ignacianos*, como dicen Polanco[137] y Tropea[138]. Esta evolución de *iñiguistas* a *ignacianos* es un reflejo del cambio de nombre en el mismo Fundador. (El cual, añadamos, se oponía tenazmente a que el grupo naciente llevara su nombre y no el de Jesús[139]). Pero volviendo al texto de Nadal, de él se deduce que en París, fuera de los documentos oficiales, San Ignacio era llamado *Íñigo*.

---

133 P. FABRO, *Memoriale* n. 8 (*Faber* 493).

134 *Chronicon Natalis*, n. 7 (*Nadal* I 2).

135 Lo hemos visto hace poco a propósito de Araoz (*Epp. mixtae* I 212).

136 Exactamente *las íñigas*, «les Yñigues» (*Scripta* II 369), como hemos visto anteriormente (§ 2.3).

137 *De vita P. Ignatii* n. 112 (*Fontes narr.* II 596 = *Chronicon* I 73): «Cum enim eius discipuli ac instituti sectatores ab Ignatio *ignatiani* dicerentur (hispanice *ab Iñigo iñiguistas*)». Se puede pensar que este *ignatiani* sea una traducción al latín de un *iñiguistas* en lenguaje vulgar, pero también puede indicar otra denominación en uso.

138 *Ignatiani* dice fray Teófilo de Tropea O.P., en texto que reproduce PIETRO TACCHI VENTURI, S.I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* I (Roma-Milano 1910) 698; I/2 (Roma ³1950) 279.

139 El P. Polanco, completa el texto anterior sobre los *ignatiani/iñiguistas* con estas palabras: «Humilis Pater, qui in huius Societatis institutione omnia Christo et nihil sibi tribuebat, non a se sed a Iesuchristo illam sumere *nomen* optavit» (*Fontes narr.* II 596 = *Chronicon* I 73). La elección del nombre de Compañía de Jesús fue, pues, un acto de amor al Señor y de humildad en San Ignacio. Véase también en el *Sumario* de Polanco n. 86 (*Fontes narr.* I 203-4); D. LAÍNEZ, *Adhortationes in librum Examinis* (1559), n. 7-9 (Ib. 133-35). Laínez se defiende contra la absurda acusación de arrogancia respecto al nombre de Compañía de Jesús. En el ya conocido Tomás de Pedroche encontramos la acusación de que si éstos son Compañía de Jesús, los demás son Compañía del diablo (*Chronicon* III 506), curioso argumento, que repite el arzobispo de Toledo, Cardenal Silíceo (*Epp. mixtae* II 608 639: «opúsoles ciertos obstáculos que tenía contra la Compañía; y vno de los más fuertes fué que por qué nos llamamos de la Compañía de Jesús; que si son los otros de la del diablo», escribe Pedro de Tablares al P. Polanco el 2-XII-1551). ¿Y los trinitarios, etc.?

III. LAS RAZONES

3.1. *La razón humanista: ¿por tomar un nombre clásico?*

No es raro que los que tratan del cambio de nombre en San Ignacio apunten la posibilidad de que siguiera la moda de los humanistas de entonces de darse un nombre con resonancias clásicas, latino o griego, que fuera traducción del propio, o parecido formalmente. De entre los autores que tengo a mano, el primero en apuntar esta posibilidad es Pollen, en 1909. Cita a Desiderius Erasmus por Gerhard Gerhards, Canisius por De Hond y Melanchthon por Schwarzerd[140]. El P. García-Villoslada añade a Diego *Gracián* de Alderete, que se llamaba García, y al hebraísta Aurogallus, que latinizó así su apellido Goldhahn[141]. Pero no faltan ejemplos en España, como Elio Antonio de Nebrija, que se llamaba Antonio Martínez Cala, o el Cardenal Silíceo, que no hacía sino traducir su segundo apellido, Martínez Guijarro (o Pedernales, según otros), a sus ojos sin duda vulgar.

El P. García-Villoslada consideraba este motivo «menos probable», pero creo que es *nada probable*. Numero las razones: 1) San Ignacio no era un humanista, no era un hombre de letras. Sacó bien sus estudios en París, pero sus inquietudes eran completamente otras. 2) Observemos que todos estos humanistas traducen o cambian ante todo su *apellido,* y San Ignacio sólo cambió el nombre de pila, que era cosa irrelevante. 3) Todos, una vez adoptado el nuevo nombre, abandonaban completamente el antiguo, mientras que San Ignacio sentía predilección por su nombre íntimo de Íñigo, que siguió usando mucho tiempo junto con el nuevo; y si éste se impuso fue por su condición social como General de una Orden. En conclusión, creo que la razón humanista no tiene ninguna probabilidad.

3.2. *¿Por devoción a San Ignacio de Antioquía?*

Esta suposición ha encontrado mucho eco y simpatía. Ya en 1804 la apuntaba como posible Roque Menchaca[142], aludiendo a la carta de San Ignacio a San Francisco de Borja de 1546. Al mismo parecer se inclina Tacchi Venturi[143]. Brodrick lo expone con amplitud[144], reconociendo que le debe algunos datos al P. Hugo Rahner, que es el que ha expuesto más amplios argumentos a su favor. Pero, curiosamente, éste cambió de opinión. En su primer artículo dice que ésta tuvo que ser la razón principal del cambio: «Aber der Hauptgrund für die Änderung [...] lag doch in der Verehrung des Heiligen

---

140 JOHN H. POLLEN, S.J., *Some New Lights about St. Ignatius of Loyola. (The Saint's Name. Youthful Excesses. The Forgued Letter of the British Museum. First Ideas of the Society).* The Month 114 (1909) 1-12; cf. 3.

141 GARCÍA-VILLOSLADA 60.

142 R. MENCHACA XVI.

143 P. TACCHI VENTURI II (Roma 1922) 7-8; II/1 (Roma ^{3}1950) 6-7.

144 JAMES BRODRICK S.J., *Saint Ignatius Loyola. The Pilgrim Years* (London 1956) 284-87; trad. esp. *San Ignacio de Loyola. Años de peregrinación* (Madrid 1956) 286-89.

zu Ignatius von Antiochien»[145]. Mientras que en su segundo artículo, más elaborado, confiesa que esa fue su antigua opinión, pero que ahora creía que la razón del cambio había sido la creencia en la identidad de *Íñigo* e *Ignacio*, y que después fue cuando surgió en el santo la devoción al mártir de Antioquía[146]. Pero al final de su estudio vuelve inconsecuentemente a los argumentos de antes[147]. Veamos esos argumentos.

Primero está la carta de San Ignacio a San Francisco de Borja, que todos aducen. El duque de Gandía había caído enfermo el 1 de febrero, festividad de San Ignacio de Antioquía, y nuestro Fundador le escribe en 1547:

> «Quanto a la indispusiçión pasada da V. Sría [...]. Agora, viendo que la tal visitaçión y ganancia tubo principio en el día del glorioso sant Ignatio, me haze mucho más gozar en el Señor nuestro; y tanbién persuadiéndome que a V. Sría crecerá en deuoción el nombre de tan bienaventurado sancto, a quien yo tengo, o a lo menos deseo tener, muy especial reverencia y deuoción en el Señor nuestro». (*Epp. Ign.* I 529).

Verdaderamente me parece que este texto, bastante tardío, no prueba nada en cuanto al cambio de nombre. Sólo prueba que en 1547 el santo de Loyola le tenía devoción al obispo y mártir de Antioquía. Pero su cambio de nombre ya se había iniciado en París al menos desde 1931, quizás desde 1928, casi veinte años antes. La devoción pudo ser posterior y estar motivada por el nuevo nombre.El mismo Hugo Rahner reconocía en su primer artículo, luego rectificado, que de este texto sólo se saca «verosimilitud», pero no demostración, por las razones dichas[148]. Pero se satisface de poder añadir otros textos que «hacen casi seguro» – «fast sicher machen», dice[149] – que Íñigo cambió de nombre por amor a San Ignacio de Antioquía. Veámoslos.

El P. Hugo Rahner aduce un texto del P. Ribadeneira, que daré en su original español, mejor que en la divulgada traducción latina de L. Carli:

> «Este nombre de la Compañía de Iesus [...] tuuo principio de las muchas reuelaciones con que el Señor ilustrò el ánima del B. P. Ignacio (como lo escriuimos en su vida) y le imprimiò vn muy particular afecto a su santissimo nombre, como al otro gloriosissimo Pontifice y ardentissimo martir Ignacio, a quien el nuestro imitò y siguiò»[150].

---

[145] H. RAHNER, *Woher* 14.

[146] H. RAHNER, *Inigo* 32: «Wir haben uns früher dieser Meinung angeschlossen. Aber eine genauere Untersuchung der Quellenzeugnisse weist doch darauf hin, daß er den Namen Ignatius gleichbedeutend erachtete mit Inigo und aus dieser Gleichheit sozusagen nachträglich eine besondere Andacht zum Martyrer der Urkirche entstand».

[147] Ib. 38-9.

[148] H. RAHNER, *Woher* 14: «Mehr als Wahrscheinlichkeit kommt indes diesem Schluß nicht zu, denn es könnte ja auch umgekehrt die (erst aus dem Jahre 1548 bezeugte) Andacht eine Folge der aus ganz anderen Gründen erfolgten Namensänderung sein».

[149] Ib. 15. Como vimos supra en la nota 146, en su segundo artículo rectificó en parte.

[150] PEDRO DE RIBADENEYRA, *Tratado en el cual se da razon del Instituto de la Religion de la Compañia de Iesus* (Madrid 1605) 13.

Pues de este texto sólo se sigue que el santo de Loyola le tuvo tanta devoción al nombre de Jesús como el que le tuvo el obispo de Antioquía, al que procuró imitar. Tengamos en cuenta que estas palabras pertenecen a un capítulo en el que se defiende el nombre de Compañía de Jesús, entonces tan impugnado, como hemos visto; y que las revelaciones a las que se refiere, para la elección de tal nombre para la Compañía son las de La Storta[151], las cuales son de 1537, años después de empezar a cambiarse San Ignacio el nombre. Y que desde entonces se sintiera émulo de San Ignacio de Antioquía es lo natural. No «se sigue» de este texto que Ribadeneira creyera que el santo de Loyola se cambió el nombre por devoción al de Antioquía, como deduce Rahner[152].

En su meritoria rebusca de textos, añade el P. Rahner en su segundo artículo unas referencias a la devoción de San Francisco de Borja a San Ignacio de Antioquía[153], pero que no demuestran sino que asimiló la carta que le había dirigido San Ignacio de Loyola en 1547.

Dejo para el final el argumento que exige más análisis, el que supone que San Ignacio de Loyola conoció tempranamente la vida del de Antioquía y la devoción de éste al nombre de Jesús. La *Leyenda aurea* del Beato Jacobo de Voragine (de Varagge, Italia), recoge la leyenda de Vicente de Beauvais (*Speculum historiale,* X, c. 57) de que, después de muerto San Ignacio de Antioquía, los soldados encontraron en su corazón el nombre de Jesús escrito en letras de oro. Y San Ignacio lo leyó seguro en su convalecencia en Loyola, dice el P. H. Rahner[154]. En su segundo artículo dice que verosímilmente lo leería en la misma edición española del *Flos sanctorum* que se conserva en el Archivo Loyola[155]. Sepamos que *Flos sanctorum* es uno de los títulos con que corría la famosísima obra del dominico italiano.

Pero en verdad no sabemos qué edición «en romance»[156] del *Flos sanctorum*[157] leyó San Ignacio en su conversión[158]. El P. Hugo Rahner dice en una ocasión que fue la traducción del cisterciense Gauberto María Vagad, en

---

[151] PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida del B. P. Ignacio* l. II, cap. 11: «Cómo Christo nuestro Señor apareció a nuestro B. Padre Ignacio y dónde tomó este nombre la Compañía de Jesús».

[152] H. RAHNER, *Woher* 15: «Daraus geht jedenfalls hervor, daß Ribadeneira der Überzeugung war, Iñigo habe seinen neuen Namen aus Verehrung zu Ignatius von Antiochien gewält». Rahner repite lo mismo en *Inigo* 40.

[153] Ib. 38-9. Los textos son del *Diario* de San Francisco de Borja, que escribe el 1 de febrero de 1564: «5. Es día de S.ⁿ Ignacio. Pedí el desseo de padeçer por Xpo. 6. Pedí el alçar los hojos al cielo, estando en manos de leones, que son mis passiones». (*Borgia* V 730). El 15 de junio de 1564: «Ignacio: 'Frumentum sum Xpi.'.» (ib. 751). El 1 de febrero de 1556: «Item, post sacrum, se pidió el Ihs in corde. Deuoción a Sto. Ignacio». (ib. 816).

[154] H. RAHNER, *Woher* 15: «Iñigo hat das sicher auch gelesen».

[155] H. RAHNER, *Inigo* 39.

[156] *Autobiografía*, n. 5: «Le dieron [...] un libro de la vida de los santos en romance». (*Fontes narr.* I 370 = *Scripta* I 40).

[157] El P. Ribadeneira lo aclara en su *Vida del B. P. Ignacio,* l. I, cap. 2, 6: «Truxéronle dos libros [...] y otro de vidas de Santos, que comúnmente llaman Flos Sanctorum».

[158] Para las ediciones del *Flos sanctorum*, cf. A. PALAU V (1951) 440-42; XXVII (1976) 477-79 (s. v. Voragine); ARTURO CODINA S.J., en *Exercitia* (ed. 1919) 50-53, y mejor en su obra *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico* (Barcelona 1926) 217-20; C. DE DALMASES, en *Exerc. Spir.* 43-46.

la edición de Zaragoza de 1493, o en la reimpresión de Toledo de 1511[159], aunque hay que rectificar que Vagad no fue el traductor, sino el prologuista, y que parece que el traductor fue Gonzalo de Ocaña. Ahora bien, el P. Muntané muestra por extenso que en la edición de Vagad de Burgos h. 1500 la leyenda del corazón con el nombre de Jesús no se atribuye a San Ignacio de Antioquía, sino a un gentil; aunque sí está en otra traducción, cuyo incunable se encuentra en la Library of Congress de Washington[160].

Pero generalmente se ha pensado que la edición que leería San Ignacio sería la que se conserva en el Archivo Histórico de Loyola, aunque no había que suponer que fuera el mismo ejemplar, pues éste no llegó a Loyola, procedente de Italia, antes de 1892[161]. Esta edición sí trae la leyenda de San Ignacio de Antioquía[162]. Así parece darlo por supuesto el P. Codina (*Exercitia* [ed. 1919] 66-68), así pensaba el P. Leturia[163], y esa edición aduce el P. Rahner en 1964[164]. Pero parece cierto que la edición conservada en Loyola es posterior a la conversión de San Ignacio, lo que hace rectificar después al P. Leturia, que dice fundarse en un estudio inédito del P. Calveras[165]. No sé si el P. Calveras publicó su estudio, pero un folio a máquina que se conserva junto al ejemplar de Loyola no deja muchas dudas[166].

---

[159] H. RAHNER, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz ²1949): «Den 'Flos Sanctorum' des Jakob von Viraggio las er in der Übersetzung des Zisterziensers Goberto Maria Vagad, die 1493 in Saragossa erschien und 1511 in Toledo nachgedruckt wurde». Trad. esp. *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual* (Santander 1955) 33.

[160] A. MUNTANÉ 62-3 nota 6, con los textos latino y español en parelelo.

[161] Cf. Dalmases, en *Exerc. Spir.* 45 nota 12.

[162] *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flossantorum llaman) agora de nuevo empremida: y con gran estudio y diligencia extendida y declarada* ... (s. l., s. a.) 45rv. Debo la fotocopia a la indesmentida servicialidad del archivero de Loyola, P. José Ramón Eguillor.

[163] P. DE LETURIA, *La conversión de San Ignacio. Nuevos datos y ensayo de síntesis*. AHSI 5 (1936) 1-35; cf. 10. Y en ID. *Estudios ignacianos* I 100 nota 10.

[164] H. RAHNER, *Inigo* 39.

[165] P. DE LETURIA, S.J., *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo* (Barcelona ²1949) 304-5.

[166] Copio el principio, para que se haga público. Con la portada del libro delante se entiende esta descripción y demostración: «El escudete del centro del zócalo de la portada es del impresor de Toledo Ramón de Petras (VINDEL, *Escudos y marcas de impresores y libreros en España durante los siglos XV a XIX* [Barcelona 1942] n. 104). El grabado justificante está tomado de la parte inferior de una portada compuesta con elementos heterogéneos, que pertenece al *Tractado de ortografía* de Alexio de Vanegas, impreso en Toledo en 1531 por Lázaro Salvago, genovés, sucesor de Ramón de Petras (VINDEL, *Manual gráfico descriptivo del bibliófilo hispano-americano*, v. X, n. 3079). Petras imprimió en Toledo de 1524-1527, y Salvago de 1529-1531 (M. GUTIÉRREZ DEL CAÑO, *Ensayo de un catálogo de impresores españoles*. Revista de archivos, bibliotecas y museos 4 (1900) 671). Esta edición es, pues, posterior a 1521, fecha de la conversión de S. Ignacio de Loyola. Confírmase la posterioridad por el carácter decorativo de la portada. Marco arquitectónico declarado con zócalo, pilastras y arquitrabe coronado de tímpano de medio punto aparece sólo después de 1524. Basta recorrer los tomos del *Manual gráfico* de Vindel para cerciorarse de ello. Una portada idéntica a ésta de aquí, con sola la variación de la actitud de los angelitos puede verse en el v. III, n. 634, y corresponde a la obra *Notas del relator*, impresa en Burgos por A. de Melgar en 1525. La procedencia de Toledo del presente ejemplar se trasluce de las alabanzas a dicha ciudad en la vida de san Ildefonso, fol. XXXIX a), y de la importancia que se da a la vida de este santo, reproduciéndola en extenso, fol. XXXII-XL, e incluyendo una relación detenida de su traslación, fol. LXXX-LXXXIII». Etc. Me escribe el P. Eguillor, que me mandó esta hoja, que no sabe quién la escribió. ¿El P. Calveras?

En fin, que 1) no sabemos qué edición leyó San Ignacio en la casa-torre de Loyola, ni si tenía la leyenda del corazón y el IHS de San Ignacio de Antioquía.

2) Aunque lo leyera, no consta que entonces le impresionara especialmente. Parecería demasiado sublime para él en aquel momento. Él quería emular penitencias rudas como las de San Onofre y las de Francisco y Domingo en sus aspectos más mortificativos[167].

3) Aunque le impresionara, no se deduce que por ello quisiera cambiar de nombre. De hecho *entonces no se cambió de nombre,* él se siguió llamando Íñigo, y en 1523 Enecus de Loyola, camino de Jerusalén (§ 1.3). Y, a su vuelta a Barcelona sin duda se hacía llamar Íñigo, así como en Alcalá de Henares, como hemos visto antes (§ 2.3).

Es decir, sabemos que el cambio de nombre se produjo en París, y ahí es donde hay que investigar.

Y en efecto, algunos de los partidarios del origen antioqueno del cambio de nombre, trasladan sus conjeturas en este sentido, de la casa-torre a la Universidad de París.

El P. Hugo Rahner[168] insiste de nuevo en que Íñigo leería en París la leyenda del corazón con el nombre de Jesús en el *Flos sanctorum*, ya que en su carta a Isabel Roser de 10 de noviembre de 1531 (*Epp. Ign.* I 83-9) le cuenta detalladamente la leyenda de Santa Marina[169].

Pero otros biógrafos de Íñigo piensan que lo que tuvo que leer en París tuvieron que ser las mismas cartas del obispo de Antioquía. Así, el P. Brodrick piensa que «hubiera sido extraño que en París no leyera con avidez las cartas de San Ignacio puestas a su alcance en la traducción de Lefèvre d'Étaples»[170]. Para el P. García-Villoslada la demostración de esta lectura sería un argumento decisivo, y si él duda es porque no está seguro de tal lectura. «¿Habría tal vez leído poco antes las conmovedoras epístolas de dicho santo, publicadas en París por J. Lefèvre d'Etaples el 6 de febrero de 1498 (1499), e incluidas en la obra del Estapulense *Theologia vivificans ... Ignatii undecin (?) epistolae?*»[171]. Pero piensa que, si las leyó, él no dudaría. «Si acaso las leyó entonces, yo no dudaría en sostener que le movió el amor al santo de Antioquía».[172]. Páginas después lo repite, dando las razones del amor de Íñigo a Jesús y a la unidad monárquica de la Iglesia: «Si supiéramos que en sus manos había caído la traducción latina de las *Cartas de Ignacio de Antioquía,* publicadas por J. Lefèvre d'Etaples (Paris 1498), podríamos pensar que la devoción a aquel inflamado amante de Jesús y de la unidad monárquica de la Iglesia fue lo que le movió a llamarse como él».[173]

---

[167] P. DE LETURIA, *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal.* Manresa 2 (1926) 224-38; reeditado en ID., *Estudios ignacianos* I 97-111. Sobre San Onofre véase también 113 nota 1; que pertenece a su art. *¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?* Hispania sacra 3 (1950) 251-318.

[168] H. RAHNER, *Inigo* 39.

[169] *Legenda aurea* c. 84.

[170] J. BRODRICK 286; texto de la trad. esp. 288.

[171] GARCÍA-VILLOSLADA 59.

[172] Ib. 59-60.

[173] Ib. 320.

Ahora bien, pienso, primero, que no se pasa de conjeturas, tanto en lo de la existencia de la leyenda del corazón en el ejemplar que leyó en Loyola, como sobre la lectura de las cartas de San Ignacio de Antioquía. Y, por otra parte, creo que estas argumentaciones son incorrectas. «Si leyó a Ignacio de Antioquía, seguro que se cambió de nombre por él», se argumenta. Es como decir: «Si leyó al gran apóstol San Pablo, seguro que quiso cambiarse de nombre por él». No se sigue que una lectura devota mueva a cambiarse de nombre. «Pero es que Íñigo de Loyola se cambió de hecho de nombre», se podría arguir. Pero *pudo ser por otra causa* – ¿o no? –, y *lo primero que hay que demostrar* es que leyó las cartas *antes* del cambio de nombre. El P. García Villoslada al que tanto le seduce la idea de que San Ignacio hubiera leído las cartas antes, en la tradución latina de Lefèvre d'Etaples, supone en el mismo párrafo que el nuevo estudiante Íñigo recibió el nuevo nombre el mismo día de su inscripción en la Universidad (cf. § 3.4). ¿Y ya había leído entonces las cartas?

Pero es que ni siquiera esa lectura previa sería apodíctica. El cambio de nombre pudo producirse por confusión lingüística al matricularse por primera vez en París (cf. § 3.4), naciéndole *después* el interés y la devoción por su patrón. Así como todas las lecturas que se quieran.

Para mí la principal razón en contra es que, si el santo de Loyola hubiera querido cambiarse de nombre por devoción al mártir de Antioquía, hubiera dejado el de Íñigo; mientras que el uso simultáneo de ambos parece apuntar a otras razones, que son las de Ribadeneira, de tomar – para el uso público – un nombre más común que el suyo – y parecido al suyo – en Francia y en Italia. Vamos a examinarlo.

3.3. *La razón de Ribadeneira: «por ser más universal»*

Siempre he creído que la razón que dio el P. Ribadeneira era la verdadera. Porque era la que mejor encajaba, y porque, como íntimo de San Ignacio, tenía que saber lo que decía. No entiendo que se pueda despreciar un testimonio de tanta calidad.

Ahora bien, Ribadeneira nos dice por qué San Ignacio *cambió de nombre,* pero no por qué tomó *este nombre* y no otro[174] (cosa que intentaré discutir en § 3.4). Pero ya despejar lo primero no es poco: por ejemplo excluye la explicación «humanista», que hemos examinado (§ 3.1). El Cardenal Silíceo, al traducir y abandonar su apellido Guijarro (y lo mismo digamos de Erasmo y los demás) no pretendía fundirse en el común, sino sobresalir sobre la masa con un nombre distinguido. Lo contrario que San Ignacio, que quería no hacerse notar: «por acomodarse al común», dice Ribadeneira líneas antes.

[174] El P. García-Villoslada 60, dice: «Las palabras de Ribadeneira («tomó el nombre de Ignacio por ser más universal») no explican nada; sólo significan que quiso tomar un nombre más universalmente conocido que Iñigo, pero ¿por qué no escogió Francisco, Luis, o Enrique, que son y eran más universales que Ignacio?» El P. García-Villoslada exagera, al decir que «no explican nada». Aunque el P. Ribadeneira no lo explique todo, nos dice mucho, como intento explicar en el texto.

También excluye, a mi parecer, la explicación anterior de imitar a San Ignacio de Antioquía (§ 3.2). San Ignacio no se movía aquí por la devoción, sino por el hacerse todo a todos, para ganarlos a todos para Cristo, como concluye el P. Ribadeneira. Pero releamos el texto de Ribadeneira por completo.

«Antes que la Compañía se juntase solía llamar a todos 'vos', aunque fuessen prínçipes y señores grandes, ecclesiásticos o seglares; y la causa creo que era por desfraçarse, y dar a entender al mundo que no era hombre que entendía su lenguaje; pero después mudó estilo por acomodarse al común, aunque con los de la Compañía guardó el suyo antiguo, y aun duró hartos días, después que le hizieron General, que los otros Padres le llamavan a él 'vos'; y deste lenguaje gustaba mucho nuestro Padre, por pareşçerle que era semejante a el que Christo nuestro Señor usava con sus discípulos, y ellos entre sí. También en el scrivir usó varias maneras; al principio scrivía: – De bondad pobre, Ignigo –; después: – Vuestro, en el Señor nuestro, Ignigo –; después tomó el nombre de Ignatio por ser más universal; y en fin se acomodó en las cortesías al uso común, porque omnia omnibus factus erat, ut omnes lucrifaceret»[175].

Había que copiar el texto completo, porque lo que precede al cambio de nombre lo ilumina. Recordemos lo ya dicho (§ 2.4): a San Ignacio le gustaba el tuteo (eso era entonces el «voseo» en España), y le gustaba el nombre de Íñigo, nombre familiar e íntimo; pero terminó dejando el tuteo y dejando ese nombre que le hacía extraño fuera de España. Y lo hacía por la misma razón apostólica de San Pablo: para ganar a todos para Cristo. Del mismo modo que después de la primera época de Manresa, en que no se cortaba ni el pelo ni las uñas, «dexó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y los cabellos»[176].

Igual que nuestros misioneros de China se vestían a la usanza china e incluso tomaban nombres chinos[177]. La acomodación a los tiempos y lugares es muy propia de la Compañía, como ocurre en el modo de vestir. El cambio de nombre de San Ignacio no era, pues, sino un gesto jesuítico.

Esto explica también el cambio paulatino, y no brusco, de nombre. San Ignacio se lo cambió por su proyección pública, y sólo en esa medida. Y por eso con los españoles y sus amigos seguía usando el nombre de Íñigo. Hasta que el hombre público terminó por prevalecer totalmente sobre el privado, y se quedó sólo con Ignacio.

«Por ser más universal». ¿Se puede precisar más eso de «universal»? El mismo Ribadeneira lo explica al comienzo de su *Vida del B. P. Ignacio,* en su versión hispana: «Iñigo [...]; a quien llamaremos de aquí adelante Ignacio, por ser este nombre más común a las otras naciones, y en él más conocido y usado». (*Fontes narr.* IV 81).

---

[175] P. DE RIBADENEIRA, *De actis Patris nostri Ignatii,* n. 111 (*Fontes narr.* II 393 = *Scripta* I 392).
[176] *Autobiografía,* n. 19 y 29 (*Fontes narr.* I 390 402).
[177] El P. Mateo Ricci, además de acomodar fonéticamente su nombre al chino, *Ma-tou Li* (el apellido tenía que ser monosílabo), adoptó, como era costumbre, un segundo nombre honorífico, que fue *Hsita'i.* Mientras que su compañero, el P. Miguel Ruggieri, con su apellido abreviado en *Lu,* tomó el nombre de *Fou-ch'u.* Cf. VINCENT CRONIN, *The Wise Man From the West* (London 1955) 79; trad. esp. *Ricci descubre China* (Buenos Aires 1957) 80.

Es decir, era un nombre más conocido fuera de España[178]. El P. García-Villoslada, que, como hemos visto, simpatiza poco con la explicación de Ribadeneira, arguye: «ni el nombre de Ignacio era corriente en la Europa de su tiempo»[179]. Concedido, no era corriente, pero era conocido, lo que no ocurría con Íñigo. ¿Conoce alguien muchos personajes no españoles de entonces que se llamaran Íñigo?[180] Mientras que el nombre de Ignacio era perfectamente conocido, aunque solo fuera por el rezo en la Misa del canon romano, en el que se mencionaba a «*Ignatio,* Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua ...».

Heinrich Böhmer dice que, como el nombre de Íñigo era desconocido por los italianos, el santo aceptó el nombre de Ignacio desde 1538[181]. Böhmer tenía razón. Íñigo, si no desconocido totalmente por los italianos – a causa de los españoles allí residentes[182] –, no dejaba de ser un nombre extranjero y extraño para ellos. Ya he señalado que, al parecer, en Italia a los jesuitas no los llamaron *iñiguistas,* sino *ignacianos* (§ 2.5).

Y lo mismo digamos de Francia. El nombre de Íñigo tenía que sonar allí a causa de los españoles residentes, como el mismo San Ignacio, pero para los naturales era un nombre raro y extranjero.

De todo esto se deduce que si el santo no hubiera salido de España en su fundación, no hubiera habido razones para que cambiara de nombre. En España como Íñigo se habría quedado.

3.4. *Por qué en concreto «Ignacio»*

Si la razón del cambio era tomar un nombre más conocido, «¿por qué no escogió Francisco, Luis, o Enrique, que son y eran más universales que Ignacio?», se pregunta el P. García-Villoslada[183]. Ya vimos (§ 3.3) que la razón de Ribadeneira explicaba el cambio en general, pero no la elección de tal nombre en particular. Aunque sin duda porque lo consideraba transparente.

Empiezo por la *conclusión* de mis elucidaciones. San Ignacio llegó a París a matricularse. «¿Cómo os llamáis?», le preguntarían en francés. «Íñigo», respondería él. «Y ese nombre en latín cómo se dice? Pues la lengua de la Universidad y de sus documentos oficiales es el latín». El peregrino contestaría: «*Enecus* se dice en mi tierra» (§ 1–3) «*¿Enecus?* No conocemos ese nom-

[178] Es lo que dice el bolandista J. Pien, que en otros puntos erró (cf. § 1.3), pero no en éste: «Ita tamen, ut lapsu temporis nomen *Ignatius* praevaluerit, tamquam aliis extra Hispaniam nationibus magis commune, magisque cognitum et usitatum». (*Acta Sanctorum,* Julii t. 7, 420 B).

[179] GARCÍA-VILLOSLADA 59. Cf. supra la nota 174.

[180] Fuera de la familia del arquitecto inglés Inigo Jones, mencionado en la nota 22.

[181] Böhmer no conocía los *Ignacio* anteriores de París, que descubriría el P. Schurhammer. H. BÖHMER 12 nota 3: «Da dieser Name aber den Italienern unbekannt und unbequem war, akzeptierte er vermutlich zuerst 1538 die wohl von ihnen stammende Verballhornisierung Ignazio».

[182] Como San Ignacio, a quien Vittoria Colonna le llama en una carta de 1542 «muy Rdo. Padre don *Ignygo*» (*Epp. Ign.* XII 363); o el hermano enfermero de Roma *Íñigo de Ochandiano* (*Fontes narr.* I 552 613 = *Scripta* I 172 222); o el embajador en Venecia e hijo del virrey de Nápoles *«don Ignigo»* (*Salmerón* II 804) *López de Mendoza;* o el médico de los jesuitas, el toledano (cf. *Xavier* I 61 nota 8) don *Íñigo López* (§ 3.5).

[183] GARCÍA-VILLOSLADA 60. Véase supra la nota 174.

bre. Será *Ignatius*, del que *Íñigo* debe de ser una variante española». (Tengamos en cuenta que fr. *Ignace*, it. *Ignazio*, e incluso entonces esp. *Ignacio* algunas veces (§ 1.4), se pronunciaban con *ñ* como *Íñigo*. Y que *Íñigo* no pocas veces se escribe en los documentos ignacianos con *-gn-*, *Ignigo*[184], con pronunciación *ñ*, pero grafía franco-italiana).

El hipotético diálogo anterior es sólo eso, hipotético, pero no imposible. Recordemos las rectificaciones que, a propósito de los nombres de los neonatos, hacen a veces a los padres los párrocos en los bautizos, y los funcionarios en el registro civil: «¿*Iván*? Pongamos *Juan*, y después Uds. llámenle como quieran». De esto puedo hablar como testigo. Con lo que se produce, como en el caso de San Ignacio, una divergencia entre el nombre oral y el de los documentos.

Me complace haber encontrado en dos grandes especialistas de San Ignacio una explicación muy parecida a la que he procurado dar vida con el diálogo anterior. O sea la explicación de que el cambio de nombre fue una cuestión administrativa o académica en París. Aunque el P. García-Villoslada no se desprenderá de su querida hipótesis de la devoción a San Ignacio de Antioquía en el contexto de las líneas que vamos a leer, supone una escena de inscripción parecida a la que he descrito:

«El maestro Peña inscribió en su lista el nombre del nuevo estudiante de «Saint-Barbe» (Santa Bárbara). Pondría como fecha «festividad de S. Remigio» (1 de octubre 1529). Pero ¿cómo escribió el nombre? No *Iñigo*, porque no se toleraban las lenguas romances; había que latinizarlo, *Inicus*, *Enecus*, *Ennecus*, eran formas medievales, impropias de la época del Renacimiento. Loyola decidió llamarse *Ignatius*, que pronunciado *Iñacius* presentaba cierta semejanza con su nombre de pila»[185].

La única diferencia con mi hipótesis, está en que el P. García-Villoslada pone la decisión última en San Ignacio, una vez rechazado el *Enecus* por la Universidad. Pero si la decisión se tomó por parecido fonético, no había otra elección que *Ignacio*[186], y es secundario quién tuviera la última palabra.

El segundo gran especialista de San Ignacio es el P. Brodrick, que también atribuye el cambio de nombre a los «eruditos maestros» de París:

«Se habrá advertido que los eruditos maestros de las Facultades de Artes y de Teología llamaban Ignacio (Ignatius) a Íñigo en sus diplomas, sin la menor duda. Tal vez pensaran que Ignatius era la forma latina de Íñigo, lo cual no era cierto»[187].

---

[184] Entre muchos, veamos unos ejemplos de *Ignigo* entre españoles o primeros jesuitas; *Epp. mixtae* I 16 (Lorenzo García), 77 (Francisco de Rojas); II 581 (Francisco de Estrada); *Scripta* I 392 = *Fontes narr.* II 393 (Ribadeneira); *Faber* 119 (Fabro); *Scripta* II 4-8 (Forma de la Compañía y Oblación; aunque en la transcripción de *Fontes narr.* I 12-22, se ha suprimido la *g* indebidamente); *Xavier* I 396 (Javier). Y en contexto italiano, *Salmeron* II 804 (Mercuriano); *Epp. Ign.* XII 363 (Vittoria Colonna).

[185] GARCÍA-VILLOSLADA 320. Aunque añade que la semejanza fonética no era la razón, sino la devoción a San Ignacio de Antioquía, si había leído sus cartas, traducidas al latín por Lefèvre d'Etaples. ¿Las habría leído ya el primer día de su llegada a la Universidad?

[186] Otro nombre parecido a *Ignigo* no existe en latín, como puede comprobarse consultando VINCENTIUS DE-VIT, *Totius Latinitatis Onomasticon*. 4 vols. (Prati 1859-1887) III 522-23.

[187] J. BRODRICK 284; texto de la trad. esp. 286.

Y si no fue una imposición administrativa (García-Villoslada) o académica (Brodrick), fue al menos una imposición ambiental. Y, por los datos que hasta ahora poseemos, sólo a nivel universitario, pues hemos visto que en París era conocido como Íñigo y sus partidarios como «iñiguistas» (§ 2.4).

En la explicación que antecede se supone que se eligió el nombre de Ignacio por el sonsonete, por puro *parecido fonético*. Lo cual, ni entonces ni ahora es inusitato. Hemos conocido una *Cecilia* que se llamaba familiarmente *Celia*, por creer que era el mismo nombre, cuando *Caecilius* y *Caelius* son dos nombres latinos completamente distintos: el primero parece venir de *caecus* y el segundo de *caelum*, con lo que uno significaría «ciego» y el otro «celestial» (a no ser que sean dos nombres etruscos, como defiende alguno). Y si entonces algunos de los cambios humanistas de nombre se hacían por traducción, como Schwarzerd, «tierra negra», en griego Melanchthon, otros se hacían por parecido fonético, como en los casos de Diego *Gracián* de Alderete, que era *Garçía*, o bien en los de Noël *Bédier*, traspuesto en Natalis *Beda*, o John *Mair*, que pasó a Johannes *Maior*, ambos precisamente del mismo colegio de Montaigu que frecuentó San Ignacio. ¿Qué tiene de raro que en el mismo colegio le latinizaran su exótico nombre hispano? (Lo cual no significa volver a la rechazada «solución humanista», pues las intenciones del estudiantes eran otras, y no dejó el nombre antiguo, como hacían humanistas y teólogos. Cf. § 3.1).

De modo que la hipótesis de que *Ignatius* fuera elegido por simple parecido fonètico con *Ignigo* no es nada imposible. Pero también pudo ocurrir que se creyera 1) que *Ignatius* era la traducción latin de *Íñigo*, 2) o bien, que *Ignatius* e *Íñigo* fueran variantes de un mismo nombre. Las dos hipótesis son casi la misma, pero pueden no coincidir en algunos casos. Pues igual que puede haber dos variantes vernáculas, se puede pensar en dos variantes latinas, como vamos a ver.

3.5. *«Ignatius» como traducción de «Íñigo»*

Ignatius no era ciertamente la traducción latina de *Íñigo*, como hemos visto. Y del santo de Loyola no pudo partir tal error, puesto que él sabía, por los documentos latinos de su tierra, que su nombre en latín era *Enecus de Loyola*[188], y ese nombre latino usó al pedir ir a Tierra Santa (§ 1.3). Por tanto no se puede incluir a San Ignacio en el comienzo del error, como hacen algunos. Pero sí podían creerlo los demás, y San Ignacio se dejaría llevar por la opinión común, pues en estas cuestiones filológicas sin duda no se sentía competente, y le traían sin cuidado.

Podría parecer una dificultad insalvable el que San Ignacio supiera que *Íñigo* se traducía por *Enecus*. Pero no, pues, aun sabiendo que *Enecus* traducía a *Íñigo*, y viceversa, se podía pensar que un mismo nombre vernáculo tu-

---

[188] De suyo no *Enecus* sino *Enneco, -onis*. *Enecus* era una latinización notarial tardía e infiel. Cf. § 1.1.

viera dos formas latinas distintas, como a veces ocurre. Por ejemplo el español *Luis* tiene dos equivalentes «latinos»: *Ludovicus* y *Aloisius*. (De suyo son tres, pues *Ludovicus* viene de *Clodoveus*, que procede del fráncico *Chlodwig*). Así, San Luis rey de Francia es *Ludovicus* y San Luis Gonzaga es *Aloisius*. De modo que en español tenemos dos formas, *Ludovico* y *Luis*[189], procedentes de *Clodoveo*, mientras que el *Aloisius* italiano no existe independientemente, como ocurre en alemán (*Alois*), sino que se ha confundido con *Luis*. Como vemos, un resultado muy complejo.

Pero en las actas de la primitiva Compañía de Jesús tenemos otro ejemplo de la creencia de que un nombre español podía tener dos equivalentes latinos. Ejemplo que es más ilustrativo para nosotros, porque afecta a un compañero del Fundador, y nos demuestra la posibilidad de creer entonces en este fenómeno. Se trata del nombre de *Diego*, el cual procede de *Didacus* (al parecer griego, «instruido»), pero que muchas veces se ha traducido por *Jacobus*, que no tiene nada que ver. El objeto de la confusión es el siguiente. *Jacobus* es en español *Santiago*, que viene de *Sant Yago* (*Yago* > *Iacob*). Ahora bien, los antiguos dividieron mal (por escrito, no oralmente) el nombre de Santiago, produciendo *San Tiago*, grafía que se puede encontrar en obras españolas antiguas, y sobre todo portuguesas. Por lo que algunos supusieron erróneamente que *Diego* era *Tiago*[190], traduciendo en consecuencia *Diego* por *Jacobus*.

Pues bien, uno de los primeros compañeros de San Ignacio y segundo General de la Compañía, tuvo este nombre, el P. Diego Laínez. Y en los documentos aparece como *Didacus Laínez* y como *Jacobus Laínez*. En 1532, en un certificado universitario de Alcalá de Henares, aparece como *Jacobus* (*Lainez* VIII 633). También en dos documentos de la Universidad de París de 1536 (Ib. 635; I 1 doc. 1). Pero en las cartas dimisorias para la ordenación, de Roma 1537, aparece como *Didacus Laynes* (*Fontes doc.* 526). Curiosamente en un mismo documento, el certificado de Venecia 1537 de su ordenación, aparece de las dos maneras, *Jacobus* y *Didacus* (*Lainez* VIII635-637), así como en los procesos romanos de 1538 (*Fontes doc.* 546 y 556). En las licencias de predicar de Venecia 1537 (*Lainez* I 2) y en las de Roma 1538 (*Fontes doc.* 538 = *Scripta* I 548) es *Didacus*.

---

[189] Aunque de suyo *Ludovico* sólo se usa en español para denominar al emperador *Ludovico Pío*, que algunos, dicho sea de paso, desconociendo la historiografía española, traducen de las obras extranjeras por «Luis el Piadoso».

[190] Que *Didacus* no es una latinización notarial medieval de un *Diago* procedente de *Tiago* parece seguro. Primero, porque en castellano la *t-* inicial no se sonoriza en *d-*. Segundo, porque nombres como *Didac Didaz* del año 804, *Munio Didace* del 919, etc. (cf. GONZALO DÍEZ MELCÓN, *Apellidos castellano-leoneses* [Granada 1957] 55 62 105 138) no pueden proceder de *Tiago*, y muestran clara la *-d-* intervocálica; *-d-* intervocálica que da por supuesto R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes* 261. Tercero, porque *Diego* y *Díago* eran trisílabos y con acento en la *-i-* (como hoy en *Díaz*), en tiempos del Cantar del Cid (Cf. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Cantar de Mío Cid. Texto, gramática y vocabulario*. 3 vols. [Madrid⁴1964-1969] I 170), mientras que en *Santiago* recae el acento en la *-a-*, que es lo que exige su étimo *Jacob*. Por eso dice Menéndez Pidal (*Cantar*, 1. c. nota 1): «Este nombre español no tuvo patrono en el cielo, hasta que fué canonizado en el siglo XVI Fray Diego de Alcalá, muerto en 12 Nov. de 1463; por no tener santo, se identificaba el nombre con el de Jacobus (sant-Yago = san-dYiago) tan sin fundamento como se identificaba por ejemplo Ximeno con Simón ó Ximón, á falta de santo también».

No abunda el nombre de pila de Laínez en sus documentos, pues él suele firmar con sólo su apellido, y los demás se contentan con decir solamente *Mtro. Laínez*. Pero parece que desde entonces predomina el *Jacobus* en latín, y en italiano *Jacomo*[191]. Como en el caso de Íñigo de Loyola, *Diego* sonaría como un españolismo, y el *Jacobus* se impuso oficialmente. En la elección del primer general en 1541, él dio su voto a San Ignacio en latín así: «Ego Jacobus Laynez» (*Lainez* VIII 638). Y, cuando a él lo eligieron General en 1558, el decreto tiene el mismo nombre (Ib. 664), ya oficializado. Hasta se le llega a llamar *Jacobo* en español[192]. Pero el nombre de *Diego* no desapareció, y él lo usaba junto con el otro[193]; y se encuentra aquí y allá en sus corresponsales hasta un par de meses antes de su muerte[194]. Igual que ocurría con los dos nombres de San Ignacio. Ya en España, en su sepulcro del Colegio Imperial de Madrid se le inscribió en 1667 como *Didacus Laynez* (Ib. 876).

Este excurso no pretendía sino aclarar el caso de San Ignacio. También en Laínez se creía que un mismo nombre romance tenía dos traducciones latinas; y el nombre más corriente en Italia suplantó al otro, tanto en el primero como en el segundo General de la Compañía de Jesús. Aunque ellos y su entorno no dejaron de emplear el más antiguo.

Los ejemplos se podrían multiplicar, como en los nombres *Alfonso, Alonso* e *Ildefonso*[195], pero el caso del P. Laínez nos basta para comprender bien lo que le ocurrió a San Ignacio. Este sabía que Íñigo se traducía por *Enecus* (más exacto hubiera sido *Enneco*), pero se encontró con que la sociedad creía que *Íñigo* era *Ignatius*, y se dejó llevar. Pues no era un especialista en filología, ciencia que no le preocupaba, y conocía, por el caso del P. Laínez, la posibilidad de que un mismo nombre tuviera dos formas latinas.

---

[191] Cito algunos textos de los primeros años. El Cardenal de Santa Cruz (Marcello Cervini) se dirige a él como *Mtro. Jacomo Laynez* (*Lainez* I 19), y como *Jacomo Laínez* firma el mismo Laínez en una carta en italiano de 1548 a San Ignacio y sus compañeros (ib. 101), así como a distintos cardenales (ib. 56 109 114). Para más datos, repásense los ocho tomos de su espistolario.

[192] Por ejemplo, el P. Doménech en carta de 1541 (*Epp. mixtae* I 58).

[193] Por ejemplo, *Diego Laynez* en carta a San Ignacio, en la fecha tardía del 19 de diciembre de 1555, unos meses antes de la muerte del santo (*Lainez* I 282). Escojo esta firma, porque se puede ver manuscrita en *Lainez* VIII 878.

[194] Que ocurrió el 10 de enero de 1565. El 31 de octubre de 1564 el célebre latinista portugués Manoel Alvares en carta en español le llama *Diego* (*Lainez* VIII 282); y el 9 de noviembre de 1564 el Cardenal-Infante de Portugal le llama en portugués *Dioguo Laines* (ib. 287).

[195] Así tenemos que muchos Alfonsos, empezando por nuestros reyes, han venido celebrando su santo el 23 de enero, fiesta de San Ildefonso de Toledo, cuando Alfonso e Ildefonso son dos nombres de étimo diferente, ambos visigodos. Alfonso, que era en la Edad Media Adefonso, ha dado otra variante popular, Alonso, hoy casi sólo apellido, pero que pervive como nombre en San Alonso Rodríguez. Sobre estos nombres hay variada bibliografía, pero lo de más garantía es el diccionario de JOSEPH M. PIEL & DIETER KREMER, *Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen- und Ortsnamen der iberischen Halbinsel* (Heidelberg 1976). O bien JOSEPH M. PIEL, *Antroponimia germánica*. En *Enciclopedia Lingüística Hispánica* I (Madrid 1960) 421-44.

Ahora conviene mostrar por algunos documentos que los contemporáneos de San Ignacio creían que *Ignatius* era la traducción latina de *Íñigo*. Los más decisivos son los textos bilingües en los que se da *Íñigo* en español e *Ignatius* en latín, los cuales los hemos visto al tratar de la simultaneidad de uso de ambos nombres. Remitiendo a ese apartado (§ 2.5) para las referencias bibliográficas, recuerdo sólo los hechos. En el *Memorial* de Fabro aparece *Íñigo* en la parte en español, e *Ignatius* en la versión latina. E igualmente ocurre en Ribadeneira, también visto, en las versiones latina y española de su *Vida del B. P. Ignacio de Loyola*. En la traducción latina del *Sumario*, o sea en el *De vita P. Ignatii* del P. Polanco, se dice *Ignatius* donde el original decía *Íñigo*. Está claro que para todos ellos el nombre de *Enneco* no existía.

Un texto fundamental de esa traducción del *Sumario* es aquél en el que dice Polanco: «Cum enim eius discipuli ac instituti sectatores ab Ignatio ignatiani dicerentur (hispanice *ab Iñigo iñiguistas*)» (*Fontes narr.* II 596 = *Chronicon* 73). No puede estar más claro. Y esta identificación hispano-latina siguió en la Compañía en los años siguientes, pudiéndose rastrear en los bolandistas[196].

Pero la demostración más clara la constituye el doctor Íñigo López, el médico de los jesuitas de Roma, intimísimo de todos ellos, de modo que el P. Doménech pudo decir de él: «En voluntad y deseos no difería de uno de la Compañía» (*Xavier* I 61 nota 8). Sobre su nombre de Íñigo no cabe duda por los documentos españoles. *Íñigo* le llaman San Ignacio[197], Javier repetidas veces, Simón Rodrígues, Araoz, etc.[198] Y su mismo hermano Luis Gómez[199]: «el doctor Ynigo López, mi hermano» (*Epp. mixtae* II 316), en carta escrita desde Guadalajara en 1549. No hace falta insistir más en ello. Ahora bien, en latín se le llama *doctor Ignatius López*, tanto en pluma de Polanco[200] como en la de Nadal[201]. Y como el doctor Íñigo López no cambió su nombre por el de Ignacio (cf. § 3.6), está claro que para ellos *Ignatius* era la traducción latina de *Íñigo*. Volveremos sobre este doctor.

3.6. *«Íñigo» e «Ignacio» como el mismo nombre*

Si los jesuitas del siglo XVI creían que *Ignatius* traducía a *Íñigo* sería porque pensaban que era el mismo nombre. Así es normalmente, pero formalmente no es lo mismo. Es decir, la creencia en la identificación puede ser anterior al momento de traducir. O sea, quizás creyeron que había que traducir *Íñigo* por *Ignatius*, porque partían del supuesto de que *Íñigo* y esp. *Ignacio*

---

[196] Véase el texto de J. Pien en la nota 69.

[197] Por ejemplo, en *Epp. Ign.* I 212 513; y en los tomos siguientes de su epistolario.

[198] Pueden verse algunos textos en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Introducción y comentarios del P. Victoriano Larrañaga, S.I. (Madrid 1947) 532-35. También hay un repertorio de referencias, en H. RAHNER, *Inigo* 454 nota 70.

[199] Entonces los hermanos podían tener apellidos diferentes; es el caso de los hermanos del mismo San Ignacio.

[200] *De vita P. Ignatii*, n. 96 (*Fontes narr.* II 585 = *Chronicon* I 64); ib. n. 194 p. 240, n. 201 p. 242, n. 404 III 192.

[201] *Apologia*, n. 122 (*Fontes narr.* II 104).

eran el mismo nombre. Incluso se puede simultanear el saber que un nombre tiene en latín (no sólo en vernáculo) dos formas distintas, con la persuasión de que coinciden en un étimo superior, como en el caso de *Iosue* y *Iesus*. Y no se trata de una elucubración vacía, pues San Ignacio conocía las dos formas latinas de *Enecus* e *Ignatius*, y, con todo, podía creer que se trataba de un mismo nombre. Igual que la gente creía que el par español *Diego-Santiago*, y el par latino *Didacus-Iacobus* recubrían un mismo nombre (§ 3.5). Veamos, pues, si en tiempos del santo se creía que Íñigo e Ignacio eran el mismo nombre. Ya dije al comienzo de este estudio que así lo cree la gente hoy, incluso en diccionarios onomásticos, aunque ahora la confusión procede del santo de Loyola.

Hay algunos testimonios de que en el siglo XVI se identificaban los dos nombres. Valtrino, nacido en 1556 y contemporáneo de los primeros jesuitas, lo dice expresamente en 1591: «Si chiamò egli al principio Iñigo, che tanto vuol dire che Ignatio»[202].

El P. Lorenzo de Paulis, procurador general de la Compañía, en el *Rotulus* para la canonización de San Ignacio, de 1605, dice que al «Dei seruus Ignatius seu Inicus Lopez» lo hicieron bautizar sus padres, «imponentes illi nomen Ignatii seu Inici, [...] Qui Ignatius seu Inicus» (*Scripta* II 529)[203]. Creo que está muy claro que creía que ambos nombres eran el mismo. Primero, por decir «Ignatius seu Inicus», pues es sabido que *seu* no indica oposición, como *aut*, sino equivalencia. Y, sobre todo, porque dice que sus padres le pusieron en el bautismo el nombre de *Ignacio o Íñigo*. Es decir, que el nombre de Ignacio fue el bautismal (cf. § 2.1) e intercambiable con Íñigo. Así pensaban los jesuitas de entonces.

También ocurría entre españoles, y fuera de la Compañía. Que el dominico fray Tomás de Pedroche dijera «este Ignacio o Iñigo de Loyola» (§ 2.5) no lo demuestra estrictamente, pues puede referirse a identidad de persona y no de nombre. Pero sí es claro el testimonio del cisterciense, del monasterio de Huerta, fray Luis de Estrada en 1557: «llamándoles Iñiguistas, de Ignacio o de Iñigo» (*Fontes narr.* II 27 = *Scripta* II 61). O sea, que «iñiguista» podía venir de «Ignacio» (que era igual que «Íñigo»), y lo decía un español.

Pero, aunque no sea explícito como los anteriores, hay un argumento implícito que no tiene menos fuerza, sino más. Y es el uso simultáneo de ambos nombres durante bastantes años de la vida del santo. Por eso he dedicado un largo apartado en este estudio a exponer tal simultaneidad (§ 2.5), con el fin de sacar ahora las conclusiones[204].

---

[202] G. A. VALTRINO, *Vita Patris Ignatii*, n. 1 (*Fontes narr.* III 339).

[203] Creo que lo de «Inici» lo da como «latinización» de Íñigo, y que muy probablemente pensaría el procurador de la Compañía que en la ceremonia del bautismo el párroco le impusiera en latín el nombre de *Ignatius*, el único que conocían en Italia del santoral, al no ser allí popular San *Enneco* abad de Oña. Sobre el nombre bautismal de San Ignacio, cf. § 2.1.

[204] H. RAHNER *Inigo* 32: «Aber eine genauere Untersuchung der Quellenzeugnisse weist doch darauf hin, daß er den Namen Ignatius gleichbedeutend erachtete mit Inigo».

Dejemos a los compañeros de Ignacio, y observemos al mismo santo. El uso simultáneo de ambos nombres, y no esporádica sino constantemente, implica psicológicamente la creencia de que ambos nombres son iguales, o bien, de que en el fondo no se cambiaba de nombre. Si Íñigo de Loyola hubiera decidido llamarse, por ejemplo, Pedro, por su devoción al Príncipe de los Apóstoles[205] y a la Sede Apostólica, sin duda hubiera dejado de usar habitualmente el nombre de Íñigo. Pero no es el caso del santo, que usaba habitualmente el nombre de Íñigo con sus compañeros, y aun con personalidades. Así como los demás no abandonaron este nombre al referirse a él hasta el último año de su vida, incluido el P. Ribadeneira, que vivía con él (§ 2.4 y 2.5).

Y esta dualidad onomástica, mantenida prácticamente hasta el fin de su vida, este hecho de no cortar con el nombre primitivo, hace suponer que San Ignacio (y sus compañeros) no veían el nombre nuevo como distinto, sino como una variante, con la que se jugaba a dos niveles, el familiar y el oficial. Casi como en español *Concepción* y *Concha*, o en alemán *Margarete* y *Grete*, aunque en estos casos el segundo nombre se vea como un hipocorístico.

Pero nos darán más luz otras parejas onomásticas formadas por dos nombres españoles del mismo étimo, los dos usuales en español, pero siendo uno de ellos castizo de nuestra lengua, y el otro más internacional. Un ejemplo, que tiene la ventaja de ser contemporáneo de San Ignacio, es el de *Millán/Emiliano*, ya que San Ignacio tenía un sobrino de este nombre, Millán de Loyola, que se hizo jesuita[206]. Si San Ignacio se hubiera llamado Millán, es casi seguro que la presión ambiental de Francia e Italia le hubiera movido a hacerse llamar Emiliano.

Pero, como Millán sólo funciona hoy como apellido, tomemos, entre distintas parejas, los nombres de *Isidro* e *Isidoro*[207]. Los dos son el mismo nombre, pero el primero, que es típicamente español, puede parecer demasiado castizo. Imaginemos que el santo se llamara *Isidro*, y en Paris lo inscribieran como *Isidorus*, nombre que usarían en Francia e Italia e nivel oficial, pero simultaneándolo con *Isidro* en ciertos círculos, hasta que el cargo público le dejara sólo en *Isidoro*. Creo que el uso a dos niveles de *Isidro* e *Isidoro* está más cerca de lo que ocurrió entre *Íñigo* e *Ignacio*, que lo que hubiera sido cambiar Íñigo con, por ejemplo, Enrique.

Nos corroborará lo dicho una consideración etimológica. Sabemos que *Ignacio* no procede de lat. *ignis* «fuego», aunque tal haya sido y siga siendo una etimología bastante extendida, aun en diccionarios de onomástica[208]. Y así se creía en tiempos de San Ignacio, por lo que los autores lo ensalzaban, jugando con esta etimología, aplicándola al amor divino que ardía en su co-

---

205 *Autobiografía*, n. 3 (*Fontes narr.* I 368 = *Scripta* I 39).

206 Un bosquejo biográfico de él nos da el P. Dalmases en *Fontes doc.* 798-99. *Millán* es un nombre patrimonial español, presente en el famoso monasterio de San Millán de la Cogolla.

207 También se podrían poner otros ejemplos, como *Alonso/Alfonso, Ramón/Raimundo, Antón/Antonio, Águeda/Ágata, Ataulfo/Adolfo, Hernán/Fernando* y, acudiendo a los siglos pasados, *Fadrique/Federico, Mendo/Hermenegildo, Violante/Yolanda*, etc. Otras parejas, como *Ruperto/Roberto*, son internacionales.

208 Cf. *Egnatius* § 2.

razón[209]. Pues bien, que *Íñigo*, escrito *Ignigo* no pocas veces[210], podría venir también de *ignis* a cualquiera se le podía ocurrir, y parece transparente en la forma latina *Ignicus,* que alguna vez se ha usado[211]. En ese caso a nivel etimológico (popular) aparecen de nuevo equiparados ambos nombres. Que esta equiparación etimológica se hiciera entonces no es nada inverosímil. Y entonces *Íñigo* e *Ignacio* no venían a parecer sino variantes de un mismo étimo.

Como último apoyo vendrá de nuevo a nosotros el médico de los jesuitas, el doctor don Íñigo López. Vimos que los jesuitas, escribiendo en latín, le llamaban *Ignatius* (§ 3.5). Pues bien, el mismo santo, refiriéndose al sobrino del doctor, dice en italiano en 1553: «Dr. Ignatio Lopis, suo zio, de buona memoria» (*Epp. Ign.* V 460). Pero en español y en 1549, en un regesto de una carta del santo, de mano del P. Polanco, se dice: «Sobre lo que dexó Ignatio López» (*Epp. Ign.* II 394), que eran, por lo visto, sus bienes a la Compañía. Pero sobre el mismo asunto, en otro regesto de Polanco, de 1550, leemos: «Del testamento del Sr. D. Ignigo López» (Ib. 695). Como se ve, lo mismo le da *Ignigo* que *Ignatio.* Parece cierto que el doctor don Íñigo López no cambió de nombre. Pues, además de la carencia de cualquier indicio en tal sentido en vida del médico, en 1549, año de su muerte, escribía su hermano Luis Gómez al P. Araoz cómo quería que pasasen a la Compañía «ciertos beneficios quel doctor Ynigo López, mi hermano, que esté en gloria, tenía» (*Epp. mixtae* II 316)[212]. Luego si, sin haber cambiado de nombre, se le llama *Ignatio López* en español y en italiano, y después otra vez Íñigo, es porque se veían ambos nombres como idénticos.

3.7. *Íñigo e Ignacio como la misma persona*

Existe una tendencia a contraponer los nombres de Íñigo e Ignacio como recurso literario. Por ejemplo, cronológicamente. En una biografía del santo se le puede llamar al principio Íñigo, y a partir de cierto momento Ignacio, más o menos desde su estancia en Roma. Es lo que ya hacía el P. Polanco en su Sumario (*Fontes narr.* I 151-256), en el que llama al Fundador Íñigo de Loyola hasta que se establece en Roma, y después (desde el n. 84), «M⁰ Igna-

---

[209] En *Egnatius* § 76, recojo textos de Sandaeus, Lope de Vega, Pedro Espinosa y otros, en los que se ensalza a San Ignacio, a base del *ignis* de su nombre y de su persona. Añado ahora un texto del P. NIEREMBERG (cit. en nota 70) 4: «Mas cierto es que tuuo entre los hombres la misma ocupación para que el Hijo de Dios vino al mundo, como en su Euangelio dize, que vino para echar fuego en él, para que todos ardiessen en caridad. Y *Ignacio*, esso quiere dezir, el que arroja fuego; y verdaderamente que el feruor de su vida, y incendio que en su coraçon ardia de amor de Dios, y zelo de las almas, le hazia que con sus palabras, y exemplos heroicos echasse llamas, con que encendia, y feruorizaba a todos». Y añade un anagrama del nombre del santo, que trae de «Florimundo Remundo, en su historia de la origen de las heregias», que dice:

S. Ignatius de Loyola,
O Ignis à Deo illatus.

[210] Véase supra la nota 184.

[211] Lucio Marineo Sículo en su *De Hispaniae laudibus* (Burgis, h. 1497) llama a fray Íñigo de Mendoza *Ignicus Mendosinus;* según se lee en VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca.* 5 vols. (Salamanca 1970-1973) III 160.

[212] Mientras que en esa carta al Fundador no le llama *Íñigo* sino *P. Ignatio.*

cio». Tal proceder es inexacto, ya que el uso de ambos nombres se superpone, pero podemos ser indulgentes con él, porque el biógrafo en algún momento ha de cambiar de nombre, y no va a estar mezclándolos.

Pero me parece menos defendible otra contraposición que a veces hacen otros autores, que identifican con Íñigo al hombre pecador, o simplemente al mundano, y con Ignacio al convertido y al santo[213]. Como contraste oratorio es expresivo y funciona, pero no concuerda con la realidad. El convertido y el santo y el místico de la eximia ilustración del Cardoner, se siguió llamando Íñigo a secas, y como Íñigo fue a Jerusalén todo inflamado de amor divino; así como el santo y el místico de Roma simultaneaba el Íñigo con el Ignacio.

El cambio de nombre no fue consecuencia de un cambio de alma, como cuando alguien entra en religión, o se bautiza, o hace votos. San Ignacio nunca menospreció el nombre de Íñigo, que no dejó de usar durante 25 años al menos de su vida conversa, de 1521 a 1546. No fue por conversión, sino por acomodación.

Tampoco fue consecuencia de una nueva misión divina, como en el caso de Simón/Kefá, primero pescador y después Apóstol y Papa. En todo caso, si nos permitimos seguir con el ejemplo bíblico, el caso de San Ignacio se parece más el de «Saulo llamado también Paulo» (Hechos 13, 9). San Pablo tenía dos nombres, uno como judío, Saulo, recibido en la circuncisión (Filp 3, 5), y otro como ciudadano romano[214]. Aunque era ciudadano romano desde su nacimiento, no sabemos si el nombre de Paulo lo tuvo desde entonces. Hasta aquí no hay parecido con San Ignacio. Pero en San Pablo poco a poco un nombre fue sustituyendo al otro, aunque no en su conversión, lo cual concuerda con San Ignacio. No fue en su conversión, pues los Hechos de los Apóstoles le llaman Saulo hasta el capítulo 13, ya en pleno apostolado, y Paulo desde ese capítulo[215]. En sus cartas aparece sólo como Paulo. Me pa-

---

[213] Por ejemplo en el título del opúsculo de P. DE LETURIA, *De don Íñigo a San Ignacio* (Bilbao 1921). O en esta frase de JOSÉ MARÍA ESCRIVÁ, *Camino* (Madrid ²1944) n. 11: «Sin esto, ni Cisneros hubiera sido Cisneros; ni Teresa de Ahumada, Santa Teresa ...; ni Iñigo de Loyola, San Ignacio...».

[214] La *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1980), *ad* Hechos 13, 9, comenta: «Los judíos y los orientales en general, tomaban un nombre destinado al mundo greco-romano: Juan lleva el nombre de Marcos, *12* 12, José Barsabá, el de Justo, *1* 23, Simeón, el de Negro, *13* 1, Tabitá, el de Dorcás, *9* 36, etc. Aquí, Lucas da por vez primera a Pablo su nombre romano, que en adelante será su único nombre».

[215] Alguno ha pensado que el nombre de Paulo lo tomaría en honor del procónsul Sergio Paulo. Dice GUTIERRE TIBÓN, *Diccionario etimológico de nombres propios de persona* (México ²1986) 187: «Pablo [...] que cambió su nombre de *Saulus* en *Paulus*, en señal de humildad (según San Agustín) o en honor del primer pagano que convirtió, el procónsul Sergio Pablo (San Jerónimo)». No he intentado corroborar las referencias a San Agustín y a San Jerónimo. Y no hay razones para decir que el procónsul fue el primer pagano convertido de San Pablo. Desde luego es una coincidencia que en el capítulo 13 de los Hechos, después de mencionar al procónsul Sergio Paulo (v. 7), Saulo pase a llamarse Paulo (v. 9); pero no creo que sea más que una mera coincidencia. Observemos que no es él, sino Lucas, el que empieza a llamarle Paulo, precisamente cuando el Apóstol pasa a tomar el primer plano en el relato de los Hechos. Y San Lucas dice en el v. 9: «Saulo, también llamado Paulo», como si la coincidencia de los nombres fuera anterior.

rece claro que el paso de Saulo a Paulo fue un acto de acomodación de parte del apóstol del Imperio romano. Pues Paulo era un nombre genuinamente latino, y era natural que fuera el que prevaleciera en el Apóstol de los gentiles, en el evangelizador de griegos y romanos. Fue, como después en San Ignacio, un «acomodarse al común», en palabras de Ribadeneira (*Fontes narr.* II 393 = *Scripta* I 392), o devolviendo a San Pablo lo que toma de él Ribadeneira, porque *omnia omnibus factus erat, ut omnes lucrifaceret* (cf. 1 Cor, 9, 22). Por otro lado, como en *Íñigo-Ignacio*, hay un claro parecido fonético entre *Saulo-Paulo*, y no sabemos si en la elección del segundo nombre contribuyó la similitud con el anterior, como fue en el caso de San Ignacio.

IV. Conclusión y recapitulación

La conclusión más importante, y quizás inesperada, pero no inédita[216], es que San Ignacio no se cambió de nombre. Es decir, no intentó cambiarse de nombre. Lo que hizo fue adoptar para Francia e Italia un nombre que creía que era una simple variación del suyo, y que era más aceptable en el extranjero que la forma que se creía una variante de España. Que *Ignacio* terminara por suplantar a *Íñigo* no cambia las intenciones. Sin duda, de haber permanecido en España, Íñigo se habría quedado.

Terminemos con una recapitulación, que agradecerá el que se acerque a estas prolijas páginas:

1) *Íñigo* e *Ignacio* son dos nombres completamente distintos en su origen y etimología. *Íñigo* es un antiguo nombre hispánico prerromano de origen oscuro, muy frecuente en todos los reinos y lenguas peninsulares durante la Edad Media. Se latinizaba *Enneco, -onis,* aunque al final de la Edad Media – como hacían los azpeitianos y San Ignacio mismo – a veces se latinizaba equivocadamente como *Enecus, -i.*

2) *Ignacio,* sin embargo, es un nombre plenamente latino e indoeuropeo, aunque se le han buscado otros orígenes (etrusco, etc.). En el latín clásico era *Egnatius,* y muy probablemente se derivaba de *gnatus,* con el significado de «hijo legítimo de familia noble».

3) La grafía sin tilde, *Inigo,* corriente en San Ignacio mismo y en toda España, era una simple variante gráfica, pero no fonética, de la época, cuando aún no se había consolidado la ortografía del español. Se pronunciaba con palatal nasal, *Íñigo,* grafía también entonces común, como hoy obligatoria, y la única adecuada para denominar al santo. Este *Íñigo* es el derivado castellano regular de *Enneco,* mientras que en vascuence es *Eneko,* forma que no usó San Ignacio.

---

[216] Pues a esta misma conclusión parece que llegó A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* 7 vols. (Madrid 1902-1925) I 3: «Pero la indecisión misma del santo en la firma y la costumbre de llamarse algunos años simultáneamente Íñigo en castellano é Ignacio en latín, parecen significar que el santo *no creyó mudar de nombre* al apellidarse Ignacio, sino simplemente adoptar la forma que veía usada fuera de España». (La cursiva es mía). Este texto con su contexto se puede leer también en *Epp. Ign.* I 73 nota 5.

4) Aunque en los procesos catalanes de beatificación se llama al futuro santo «P. Ignacio», sólo estaban empleando los testigos la denominación que se había consolidado en la sociedad del aquel que se iba a llevar a los altares. Pero de ello no se puede deducir que entonces ya se le llamara *Ignacio*. Pues parece seguro que en los tiempos de Montserrat, Manresa, Barcelona y Alcalá, el peregrino no era llamado *Ignacio* sino *Íñigo*, así como sus devotas eran llamadas «las íñigas».

5) Parece que Íñigo de Loyola empezó a llamarse Ignacio en la Universidad de París, al menos desde 1531, pero verosímilmente desde que empezó a estudiar allí en 1528. Desde entonces empezó a usar el nombre de Ignacio en lo documentos oficiales franceses e italianos, y el de Íñigo en los españoles y familiares.

6) Esta duplicidad de uso (en él y en sus compañeros) duró con intensidad al menos unos quince años, y ya más atenuadamente, casi sólo oralmente, hasta la muerte del santo. Pues en su etapa romana el nombre de Ignacio fue desplazando más y más al de Íñigo, a medida que el General de la Orden iba tomando relevancia como hombre público. Este proceso se puede iluminar con los estados de diglosia, o bilingüismo desigual, que son inestables. Al final termina por dominar en la sociedad bilingüe una de las dos lenguas. Y lo mismo ocurrió con el doble nombre (en su pensamiento, doble variante), que simultaneaba San Ignacio.

7) De modo que no puede hablarse propiamente de cambio de nombre, aunque el resultado fuera ése. Pues el santo empleaba ambos nombres en dos niveles distintos: *Íñigo* con los españoles y allegados a nivel familiar, e *Ignacio* con los italianos y extranjeros a nivel oficial. La suplantación final del primero por el segundo no responde a una premeditación del protagonista, sino al dinamismo de los acontecimientos.

8) En cuanto a la motivación del cambio de nombre, hay que excluir la hipótesis de que estuviera inspirada en la latinización clásica que hacían los humanistas de entonces, como Erasmo.

9) Tampoco parece probable que la adopción del nuevo nombre la hiciera Íñigo de Loyola por devoción a San Ignacio de Antioquía. Esta devoción, que se detecta sólo desde 1547, casi a los veinte años de empezar el cambio, parece más bien una consecuencia de la adopción del nuevo nombre.

10) La razón por la que San Ignacio aceptó el uso de Ignacio, junto al de Íñigo, es la que da el P. Ribadeneira, «por ser más universal», por acomodarse «al uso común» fuera de España, donde el nombre de Íñigo aparecía extraño, y todo con un fin apostólico, «porque omnia omnibus factus erat, ut omnes lucrifaceret», conforme al Apóstol (cf. 1 Cor 9, 22). Curiosamente, junto a este paralelo paulino de intenciones, se dio otro paralelismo de cambio de nombre con el Apóstol, al pasar éste de Saulo a Paulo.

11) El origen de la adopción del nombre de Ignacio a niveles oficiales parece una imposición ambiental, en concreto académica y administrativa, de la Universidad de París, dada la extrañeza que producía en Francia e Italia el ancestral nombre español de Íñigo. El santo aceptó Ignacio como una variante, por acomodarse al ambiente y facilitar así su apostolado (aunque sin abandonar el nombre de Íñigo en el trato con la gente).

12) En cuanto a la elección concreta del nombre de Ignacio, parece que se tomó *Ignatius* como una latinización de *Íñigo*.

13) En esta latinización en *Ignatius* parece haber operado el parecido fonético entre Íñigo (también escrito *Ignigo* en los documentos) e Ignacio (pronunciado en Francia e Italia con *ñ*). Así, por parecido fonético, se hacían entonces algunas latinizaciones de nombres vernáculos (como el de su profesor de París *Bédier* > *Beda*).

14) También pudo influir la creencia de que ambos nombres procedían del mismo étimo *ignis*.

15) Esta latinización no pudo partir de él, que sabía que Íñigo se traducía *Enecus*, como se ve por los documentos loyoleos, y porque él usó este nombre cuando partió a Tierra Santa. Tuvo que ser, pues, una iniciativa de los sabios parisienses, ajenos a lo español, que él aceptó sin más. Y no le pudo extrañar que se dieran dos latinizaciones de su propio nombre, ya que conocía el caso paralelo del P. Diego Laínez, cuyo nombre se latinizaba ya por *Didacus*, ya por *Jacobus* (fuera de otros duplicados latinos conocidos, como *Ludovicus/Aloisius*).

16) Por último, está claro por los documentos contemporáneos que entonces existía la creencia de que Íñigo e Ignacio, aun en vernáculo, eran el mismo nombre, e intercambiables entre sí (como en *Ramón/Raimundo*). Lo cual confirma que San Ignacio no quiso cambiar de nombre, sino adoptar una mera variante del suyo, más común fuera de España, para uso de las esferas oficiales de Francia e Italia.

SUMMARY

That St. Ignatius of Loyola's name was changed is a known fact, but it cannot be said that it is widely known in the historiography of the saint - neither the characteristics of the names *Iñigo* and *Ignacio* nor the reasons for the change. It is first necessary to make clear the meaning of the names; they are distinct, despite the persistently held opinion in onomastic dictionaries and popular thought. In Spain Ignacio and Iñigo are at times used interchangeably just as if they were Jacobo and Jaime.

With reference to the name Iñigo, it is fitting to give some essential notions to eliminate ambiguities and help understand what follows. This name first appears on the Ascoli bronze (dated 18 November 90 B.C.), in a list of Spanish knights belonging to a *Turma salluitana* or Saragossan. It speaks of *Elandus Enneces f[ilius]*, and according to Menéndez Pidal the final «s» is the «z» of Spanish patronymics, and could be nothing other than *Elando Iñiguez*. It is an ancestral Hispanic name.

Ignacio, on the other hand, is a Latin name. In classical Latin there is *Egnatius* with an initial *E*. It appears only twice with an initial *I* (*Ignatius*) in the sixty volumes of the *Corpus Inscriptionum Latinarum*. This late Latin and Greek form prevailed. In the classical period *Egnatius* was used as a *nomen* (gentilitial name) and not as a *praenomen* (first name) or *cognomen* (surname), except in very rare cases.

The author describes the change under three headings: names, facts, and reasons. The most important conclusion, perhaps unexpected, but not unknown, is that St. Ignatius did not change his name. That is to say, he did not intend to change it. What he did was to adopt for France and Italy a name which he believed was a simple variant of his own, and which was more acceptable among foreigners. That *Ignacio* ended up replacing *Iñigo* does not change his intention. If he had remained in Spain, he would have, without doubt, remained Iñigo.

LE ILLUSTRAZIONI PER GLI ESERCIZI SPIRITUALI INTORNO AL 1600

DOTT. LYDIA SALVIUCCI INSOLERA – Roma.

INTRODUZIONE[1]

La storia della spiritualità ignaziana raccoglie una numerosa quantità di studi che approfondiscono sotto molteplici aspetti questo delicato e complesso argomento. È stata sempre rivolta un'attenzione del tutto particolare all'analisi del testo degli Esercizi Spirituali: S. Ignazio, infatti, compendiò proprio in questo libretto la prassi necessaria per intraprendere una corretta strada spirituale, che possa dare una giusta impostazione alla vita di ciascun fedele. Nel sottotitolo del libro si legge appunto: *Exercitia quaedam spiritualia, per quae homo dirigitur, ut vincere seipsum possit, et vitae suae rationem, determinatione e noxiis affectibus libera, instituere*[2].

Fino adesso, però, non è stato mai considerato un argomento di estremo interesse, utile per la formulazione di nuovi ed originali riflessioni sia nel campo spirituale che in quello artistico: l'esistenza, fino ad un certo periodo di tempo, di illustrazioni che accompagnavano il testo degli Esercizi Spirituali. Il presente studio si propone, quindi, di portare alla luce, dopo quasi tre secoli di silenzio, questo fondamentale ed ineguagliabile tesoro artistico.

Esistono alcune differenti edizioni illustrate degli Esercizi: si è voluto privilegiare esclusivamente, in questo scritto, la serie di 27 incisioni edita ufficialmente per la prima volta a Roma nel 1649[3]. La caratteristica peculiare di

---

[1] Devo innanzitutto manifestare la mia gratitudine al prof. V. Martinelli Ordinario di Storia dell'Arte Moderna all'Università di Roma «La Sapienza» per avermi indirizzata agli studi sull'iconografia ignaziana; al P. Edmond Lamalle (1900-1989), archivista emerito della Curia Generalizia di Roma e profondo conoscitore dell'arte incisoria, il quale, mi affidò lo studio di questa serie di incisioni; e particolarmente al P. Heinrich Pfeiffer, professore di Storia dell'Arte Cristiana alla Pontificia Università Gregoriana, perchè senza le sue costanti e fondamentali delucidazioni, relative sia alla spiritualità ignaziana che all'elaborazione scientifica del commento artistico alle immagini, questo lavoro non avrebbe mai avuto compimento.

[2] *Exerc. Spir.* 21. I brani citati in questo articolo sono presi dalla «versio vulgata» corretta dallo stesso S. Ignazio.

[3] *Esercitii Spirituali* (Roma appresso l'Erede di Manelfo Manelfi 1649) A Roma ne sono stati rinvenuti solo due esemplari: uno si trova nella Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanele II con la segnatura 41.2.B 36; l'altro appartiene ad una collezione privata. La grande freschezza e lo stato perfetto propri di quest'ultimo esemplare, dal quale è stato tratto l'apparato fotografico di questo articolo, hanno permesso di elaborare tutte le considerazioni stilistiche relative alla serie in questione. Si deve sottolineare che le tirature successive non presentano gli stessi esemplari di primo stato riprodotti in questa serie, ma hanno delle semplici copie ritoccate da mano poco esperta. Inoltre occorre specificare che questa serie di incisioni prescelta è stata rilegata a parte senza il testo degli Esercizi. Questo comporta due considerazioni: la prima è che in ogni caso si deve considerare il 1649 semplicemente come «terminus ante quem». perchè non ci sono riferimenti specifici relativi a questa data; la seconda è che queste immagini potevano essere distribuite a parte, separatamente dal testo, per un motivo che verrà spiegato nel corso del presente studio.

queste incisioni risiede nel fatto che esse appaiono create appositamente per gli Esercizi: ciò testimonia inequivocabilmente del profondo legame che all'epoca esisteva tra la spiritualità ignaziana e la rappresentazione artistica. Questa serie, inoltre, venne realizzata con una novità d'invenzione e con una raffinatezza stilistica molto particolari. La portata straordinaria del legame tra arte e spiritualità ignaziana non è stata ancora sufficientemente studiata[4]. In verità prevale ancora l'ipotesi generalizzata che tende a considerare questo legame come una conseguenza negativa della religiosità della Compagnia, intesa in maniera prevaricatrice e razionalizzante. I veri motivi vanno, invece, individuati all'interno di concezioni puramente spirituali[5].

L'analisi ed il commento che vengono formulati su questa serie di immagini sono strettamente connessi all'interpretazione storico-critica della fase artistica a cui essa è collegata: l'età della Controriforma e del Barocco. La forma espressiva di tale periodo consiste essenzialmente nel risultato dell'applicazione visiva della profonda e viva fede scaturita dalla religione cristiana a partire dalla seconda metà del 1500, fino a coinvolgere gran parte del secolo successivo[6]. Per la storia dell'arte barocca la presenza di immagini corrispondenti al testo degli Esercizi Spirituali e strettamente inerenti al loro significato più profondo, risulta essere un elemento di fondamentale importanza, che testimonia ulteriormente il binomio arte e spiritualità ignaziana.

I. La Spiritualità Ignaziana in relazione alle immagini

S. Ignazio favorì sempre l'uso delle immagini, purché esse fossero espressione profonda di concetti religiosi. Risulta interessante a questo proposito citare l'ottava regola compilata dal Santo, che fà parte di quelle, all'interno degli Esercizi, relative al comportamento da assumere nei confronti della Chiesa militante: «Laudare insuper templorum extructione atque ornamenta; nec non imagines, tamquam, propter id quod repraesentant, iure optimo venerandas» (Exerc. Spir. 360). Si deve aggiungere, inoltre, che la chiave di lettura delle opere d'arte dell'età barocca và individuata fondamentalmente in quei concetti religiosi, che approfondiscono il passaggio tra prassi spirituale interiore, comunicazione di idea e immagine formativa per il pubblico

---

[4] Cfr. E. Male, *L'art religieux d'après le Concile de Trente* (Paris 1932), sebbene egli non chiarì completamente questo argomento; per un interessante compendio cfr. E. Kirschbaum, *La Compagnia di Gesù e l'arte.* Quarto centenario della costituzione della Compagnia di Gesù 19 (1941) 211-26; nuovi aggiornamenti relativi ai rapporti con le diverse discipline artistiche si trovano in H. Pfeiffer, *Zum neueren Schrifttum über die Kunsttätigkeit der Gesellschaft Jesu.* AHSI 45 (1976) 220-30; ibid. 46 (1977) 420-30.

[5] Sulle difficoltà di intendere il giusto rapporto tra la Compagnia di Gesù e l'arte cfr. W. Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (Berlin 1921); F. Zeri, *Pittura e Controriforma* (Torino [2]1957); F. Haskell, *The role of Patrons: Baroque Style Changes* in *Baroque art: the Jesuit contribution* (New York 1972) 51-62.

[6] Oltre agli autori già citati nelle due note precedenti, cfr. P. Prodi, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica.* Archivio italiano per la storia della pietà 4 (1965) 121-212; S. Sebastian, *Contrarreforma y barroco* (Madrid [2]1989).

dotto dei devoti. E sono proprio gli Esercizi Spirituali scritti da S. Ignazio a contenere tali caratteristiche sopracitate: questo fu, infatti, il testo spirituale che più in quell'epoca influì su qualsiasi tipo di forma artistica.

S. Ignazio fu il primo religioso in epoca moderna ad essere completamente consapevole dello strettissimo contatto esistente tra il mondo spirituale ed il mondo pedagogico formativo dei sensi – di grande interesse per gli artisti – il tutto inteso in una ben determinata relazione reciproca[7]. Nel caso specifico delle immagini degli Esercizi, si deve sottolineare che esse riflettono pienamente la tematica fondamentale della prassi ignaziana legata alla meditazione, alla contemplazione e all'«applicatio sensuum».

Queste illustrazioni, realizzate in forma artistica, vennero concepite come veri e propri modelli per colui che medita. L'esercitante viene così facilitato, o per lo meno indirizzato, verso il delicato percorso spirituale che deve intraprendere. L'esercitante, infatti, durante tutta la durata degli Esercizi, deve cercare di meditare a lungo e con la massima concentrazione ciascun punto richiesto. Se poi la sua attenzione potesse essere indirizzata verso il contenuto di una delle immagini abbinate agli Esercizi, ad un certo punto, si accorgerebbe del duplice effetto che ne riceve: in un continuo rimando tra immagine e parola scritta, tanto quest'ultima illumina simbolicamente lo scritto, tanto l'immagine aggiunge nuovi spunti di meditazione a quanto elucidato dal testo.

Dalla «ratio componendi loci» all'«applicatio sensuum»

Negli Esercizi viene messa in gioco la forza immaginativa dell'uomo, ed insegnato un passaggio verso l'applicazione di tutti i cinque sensi esterni non immaginativi al soggetto meditato e contemplato. Tra l'immaginazione e l'«applicatio sensuum» Ignazio, infatti, conduce colui che fà gli Esercizi in una maniera molto delicata, occupando in un primo momento la fantasia. Così facendo, la fantasia umana viene inserita in un ordine assai elevato, in uno dei cosiddetti preludi, contenenti le istruzioni da eseguire prima della meditazione[8]. In questa fase l'esercitante deve fare la composizione del luogo con l'aiuto della fantasia, immaginandosi per esempio: le strade, il paesaggio, le case della Terra Santa. (Exerc. Spir. 91) A chi prosegue viene non solo proposto di fare una meditazione e contemplazione, ma anche la cosiddetta «applicatio sensuum»[9].

Che questo esercizio, all'inizio, non corrispondesse ad una applicazione puramente immaginativa è testimoniato unicamente dal direttorio provviso-

[7] Sulla funzione primaria dell'immagine e sul suo uso eminentemente pratico nei processi meditativi, cfr. il brano riportato in A. Brou, *Saint Ignace maître d'oraison* (Paris 1925), ed. cit. *S. Ignazio maestro d'orazione* (Roma 1954) 206: «Il Santo spiegava molto bene con l'aiuto dei Vangeli, di S. Paolo e degli altri santi, e raccomandava di esaminare la propria coscienza due volte al giorno, di mettersi dinanzi a un'immagine e là sforzandosi di vedere in che cosa si era peccato».

[8] Tutto questo avviene all'inizio di ogni singolo esercizio.

[9] È l'ultimo esercizio da compiersi alla fine della prima settimana e di quasi ogni contemplazione successiva.

rio che p. Giovanni Alfonso de Polanco, uno dei padri più intimamente legati a S. Ignazio nell'ultimo periodo della sua vita, redasse in vista della compilazione di un direttorio ufficiale degli Esercizi, in corso di elaborazione sotto le direttive del padre generale Acquaviva[10]:

65. 4º Exercitium 5m, quod est applicatio sensuum, vel potest accipi de sensibus imaginariis (et sic convenit *in meditatione minus exercitatis*, quibus haec Exercitia potissimum proponuntur), vel de sensibus superioris rationis aut mentalibus, et sic proficientibus et versatis in vita contemplativa magis quadrant. Si primo modo, nulla difficultas est in visu imaginario personarum cum suis circumstantiis, et *in auditu* verborum, quae loquuntur, vel decenter loqui posse imaginamur. In tactu parum est etiam difficultatis, cum imaginamur nos osculari vestigia, ubi fuerunt pedes Christi vel vestes. Sed si aliquid amplius osculari imaginamur, sit cum reverentia coniuncta imaginatio, ut esset osculando pedes Christi, veri et summi pontificis nostri (cuius vicarius Petrus et eius successores, quibus ut Christi locum tenentibus pedes osculamur), vel manus ut nostri summi et veri patris, regis ac Domini, sicut patribus, regibus et dominis manus hic osculari, filii et subditi solent. In olfactu et gustu, super imaginationem, ad rationem est ascendendum, considerando fragrantiam quasi absentium, et gustum quasi presentium donorum Dei in anima sancta, et sua suavitate reficientium nos. Et imaginatio odorum et saporum, quae olfactui et gustui corporis obiiciuntur, deducit ad hos sensus internos rationis in huiusmodi meditationibus exercendos.

66. 5º Si de sensibus mentalibus et ad rationem superiorem pertinentibus interpretamur, iuxta B. Bonaventurae doctrinam, 4 capite *Itinerarii mentis in Deum*, explicari possunt hi sensus de anima, in qua Dei imago per gratiam Dei, fide, spe et charitate, reformata est. Deum enim per fidem credit in Christum, per eum tanquam per Verbum increatum, quod est splendor Patris et candor lucis aeternae, recuperat et exercet spiritualem visum ad considerandum ipsius lucis splendores, et sic Christus est ei veritas. Dum per fidem credit in Christum, ut Verbum incarnatum, *quae ad salutem et perfectionem nostram pertinent docentem*, recuperat per eum et exercet auditum, ad eius sermones suscipiendos, et sic Christus ei est via. Dum autem spe suspirat ad Christum suscipiendum ut Verbum inspiratum, *per sua dona in nobis habitantem et ad potiora charismata et demum ad plenam sui fruitionem invitantem, per desiderii et spei affectum, recuperat homo spiritualem olfactum, quem exercet currens in odorem unguentorum Christi, qui ei hoc modo est vita.* Dum charitate coniungitur Christo ut Verbo incarnato, tamquam suscipiens ab ipso delectationem *etiam in hac peregrinatione, gustans quam suavis est Dominus*, recuperat et exercet gustum spiritualem. Dum eumdem complectitur et in eum transit per purum amorem in *eum transformantem, qui ab eo divelli non permittit, nec aliud quam ipsum cogitare nec amare sinit, nisi propter ipsum et in ipso*, recuperat et exercet spiritualem tactum.

Quatenus autem haec attingi vel explicari oporteat, prudentia instructoris dictabit.

Se si segue, infatti, questa seconda maniera descritta dal p. Polanco, e non quella inserita nel primo direttorio ufficiale degli Esercizi, si può capire che in pratica si tratta di passare dalla sola immaginazione ad una applicazione dei cinque sensi esterni ormai purificati – nell'ordine: vista, udito, olfatto, gusto, tatto – alle realtà spirituali meditate. Se tutto ciò riesce realmente, il

---

[10] *Directoria* 300-303.

mondo esterno si spegne e viene sostituito da una esperienza nuova, mai vissuta prima. Questo passaggio è talmente difficile, che non tutti coloro che fanno gli Esercizi ci riescono, come viene, infatti, documentato dal p. Polanco[11].

In seguito all'esclusione dal Direttorio ufficiale di questi chiarimenti del p. Polanco, relativi all'«applicatio sensuum», tale esercizio venne nei secoli successivi, ed ancor oggi, facilmente confuso ed identificato con l'uso della pura e semplice immaginazione, ossia di immagini composte esclusivamente dalla fantasia umana[12]. In realtà si tratta di far funzionare i sensi esterni senza appoggiarsi ad un oggetto esterno presente, prendendo le mosse esclusivamente dalla materia meditata. Probabilmente anche per questo motivo gli Esercizi non venivano messi alla portata di tutti. Colui che è riuscito ad arrivare ad un impiego controllato della propria fantasia o immaginazione, e poi all'«applicatio sensuum», acquista inevitabilmente delle facoltà interiori più disciplinate e vivaci nel contempo. Infatti da questa pratica spirituale scaturiscono le radici di molteplici attività artistiche come il teatro, la pittura, la scultura, la musica[13].

Risulta molto interessante, a proposito dell'interpretazione del p. Polanco, riportare l'opinione del De Guibert, uno dei più importanti studiosi moderni della spiritualità gesuitica, che ne difende di gran lunga il contenuto:

> «on a préféré finalement omettre même toute allusion à cette question et ne présenter que l'interprétation imaginative plus obvie et bonne pour tous. Plus d'un, je crois, se permettra de regretter cet excès de prudence dans un livre qui, après tout, n'était pas destiné au grand public, mais à des directeurs déjà expérimentés»[14].

«Res corporea» e «res incorporea»: il significato delle illustrazioni abbinate al testo degli Esercizi Spirituali.

L'esercitante in questo cammino di meditazione, di preghiera e di contemplazione – esclusa ovviamente l'«applicatio sensuum» – può essere facilitato o per lo meno coadiuvato dall'aiuto di alcune immagini ben precise: per l'appunto le incisioni che illustrano gli Esercizi Spirituali. La particolarità che distingue questo tipo di immagini risiede nel legame profondo che esse hanno con lo scritto. Per comprendere interamente il significato di queste immagini bisogna riferirsi alle istruzioni che lo stesso S. Ignazio inserì nel primo preludio del primo esercizio, relativo alla meditazione dei peccati. Egli specifica che vi sono due modi diversi per compiere una ben determinata costruzione visiva (Exerc. Spir. 47):

---

[11] Queste considerazioni del p. Polanco vennero condivise in seguito da un ristretto numero di padri Gesuiti: F. Suárez, L. de la Puente, J. J. Surin e A. Gagliardi, cfr. *Directoria* 302; BROU 186-89.

[12] BROU 179-202.

[13] Cfr. il recente studio sull'«applicatio sensuum», in relazione alle xilografie contenute nell'edizione degli Esercizi Spirituali del 1609, di H. PFEIFFER, *Die ersten Illustrationen zum Exerzitienbuch* in *Ignatianisch* (Freiburg 1990) 120-30.

[14] J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953) 236 (BIHSI 4).

«Primum praeludium est ratio quaedam componendi loci; pro qua notandum est, quod in quavis meditatione sive contemplatione de re corporea, ut puta de Christo, effingendus erit nobis secundum visionem quandam imaginariam locus corporeus, id quod contemplamur repraesentans, veluti templum aut mons, in quo reperiamus Christum Iesum vel Mariam Virginem, et caetera quae spectant ad contemplationis nostrae argumentum. Sin autem speculationi subest res incorporea, ut est consideratio peccatorum nunc oblata, poterit loci constructio talis esse, ut si per imaginationem cernamus animam nostram in corpore isto corruptibili, velut in carcere, constrictam; hominem quoque ipsum in hac miseriae valle inter animalia bruta exulantem».

Da queste parole si percepisce la netta distinzione che il Santo compiva tra «res corporea» e «res incorporea», e contemporaneamente la necessità di poter ricreare con l'immaginazione tutte e due queste esperienze contemplative. A sua volta, quindi, per poter illustrare con immagini concrete tali esperienze inerenti alle due differenti possibilità contemplative, ci si imbatteva inevitabilmente in problemi di ordine iconografico. Per quanto riguarda il desiderio di illustrare le «res corporeae», ovverosia scene tratte dalla vita di Gesù, della Madonna ed altro, si poteva attingere senza esitazione alle numerose serie iconografiche già esistenti, relative, per l'appunto, ai libri illustrati. Fin dal medioevo, infatti, si sentì sempre molto viva la necessità di affiancare delle immagini esplicative agli episodi della storia cristiana, ed in particolare a quella di Gesù. Uno degli esempi più rappresentativi e complessi è costituito dalla *Biblia Pauperum*[15]. Inoltre si possono ricordare le numerose ed eleganti edizioni dei libri d'ore, le bibbie, i messali, le edizioni della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia e dell'*Imitatio Christi* attribuita a Tommaso à Kempis. Tutte queste opere venivano illustrate con miniature e poi con xilografie e incisioni a bulino.

Prendendo le mosse da questa tradizione, S. Ignazio suggerì al padre J. Nadal di far comporre una serie di immagini in forma di incisioni, accompagnate da testi esplicativi per i vangeli di ogni domenica dell'anno[16]. Questo prezioso libro si può considerare come l'apoteosi finale di tutta la precedente tradizione figurata relativa alle meditazioni sulla vita di Gesù[17]. La grande novità, però, consisteva nell'essere riusciti, attraverso la qualità estetica delle immagini, a fondere l'intento puramente pratico di quest'opera – destinata in prevalenza a coloro che dovevano predicare l'omelia della domenica – con il modo innovativo di meditare le «res corporeae», che si trova negli Esercizi Spirituali: ovverosia vitalizzando e rendendo palpabile anche il più piccolo

[15] Cfr. *Biblia pauperum* (riprod. del Cod. Pal. lat. 143) rist. anast. (Città del Vaticano 1979): essa si scagliava contro i movimenti ereticali banditori della povertà che si rifacevano esclusivamente al Nuovo Testamento o attribuivano valore solo ad alcuni libri dell'Antico Testamento. Il libro originale fu composto probabilmente per la prima volta verso la fine del XIII secolo, in Germania o in Austria, da un monaco benedettino.

[16] J. NADAL, *Adnotationes et Meditationes in evangelia quae in sacrosanto Missae sacrificio toto anno leguntur* (Antverpiae Nutius 1594) cfr. M. FUNCK, *Le livre belge à gravures* (Paris-Bruxelles 1925) 366-67.

[17] A.J.J. DELEN, *Histoire de la gravure dans les anciens Pay-Bas et dans les provinces Belges* (Paris 1934) II 150.

particolare narrativo; divenendo così il lettore vero spettatore di tutti gli episodi evangelici. Il desiderio di vedere realizzate queste incisioni sorse, anche, in S. Francesco Borgia, il quale nella sua opera, *El evangelio meditado*, scrive[18]:

«12. Para hallar mayor facilidad en la meditación, se pone una imagen que represente el misterio del evangelio, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen, y particularmente advertirá lo que en ella hay que advertir, para considerarlo mejor en la meditación, y para sacar mayor provecho de ella; porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo; y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar, muy á su costa y con trabajo. Y allende de esto es con más seguridad, porque la imagen está hecha con consideración y muy conforme al evangelio, y el que medita, con facilidad podrá engañarse, tomando una cosa por otra, y dejando de llevar la traza del santo evangelio, lo cual se ha de guardar en lo poco y en lo mucho, y así no debe declinar ni á la diestra ni á la siniestra».

Il volume del Nadal viene considerato giustamente «un des monuments de la gravure flamande au XVII siècle»[19]. La serie completa di 153 incisioni a bulino uscì nel 1593 con il titolo *Evangelicae historiae imagines;* l'anno dopo l'editore Nutius pubblicò con esse il testo del p. Nadal dal titolo *Adnotationes et Meditationes in evangelia*[20]. La storia di questo famoso libro figurato è molto complessa: vi sono numerosi studi che hanno approfondito sia le diverse fasi del progetto iconografico che l'interessante corrispondenza epistolare tra i padri Gesuiti di Roma, l'editore Plantin, il primo interpellato per il progetto, e gli incisori[21].

I disegni preparatori vennero eseguiti dall'italiano Flammeri, fratello gesuita; poi vennero riordinati e completati da Bernardo Passeri, noto artista dell'epoca, ed in seguito migliorati nell'eleganza stilistica dal maestro fiammingo Martin de Vos. Chiamati ad incidere questa opera monumentale furono alcuni tra i migliori esponenti della scuola fiamminga del momento: i fratelli Jan, Hieronimus e Anton Wierix; i fratelli Jan e Adrian Collaert e Charles de Mallery[22]. La ricchezza e la varietà dei temi iconografici portati alla massima perfezione, soprattutto attraverso il virtuosismo tecnico dei fratelli Wierix, rendono questo libro un vero capolavoro artistico.

Ritornando alle immagini degli Esercizi, la vera difficoltà, invece, consisteva nel creare una serie di immagini che potessero esprimere in maniera

---

[18] S. FRANCISCO DE BORJA, *El evangelio meditado* a cura di F. CERVOS (Madrid 1912) 7-8.

[19] DELEN 150.

[20] Cfr. C. COSTANTINI, *Gesù Christo Via, Verità, Vita* (Roma 1943); J. NADAL, *Adnotationes et meditationes in evangelia* a cura di A. RODRÍGUEZ CEBALLOS (Barcelona 1975).

[21] Cfr. DELEN 150-55; TH. BUSER, *J. Nadal and early jesuit art in Rome.* Art Bulletin 57 (1976) 424-33.

[22] Cfr. L. VAN PUYVELDE, *Bernardo Passeri, Martin de Vos and H. Wierix* in *Scritti di Storia dell'arte in onore di A. Venturi* 2 (Roma 1956) 59-64; M. MOQUOY-HENDRICKX, *Les Wierix, illustrateurs de la Bible dit de Nadalis.* Quaerendo (1976) 28-64; M.B. WADELL, *Evangelicae historiae imagines. Entstehungsgeschichte und Vorlagen* (Göteborg 1985).

corretta le cosiddette «res incorporeae». In passato vennero già realizzate dalle opere d'arte che rappresentavano alcuni tipi di «res incorporeae»; ma si trattava di esempi tutti isolati, non collegati tra loro da un unico testo spirituale da seguire. Si possono ricordare a questo proposito le varie raffigurazioni dei «quattro nuovissimi»: morte, giudizio, inferno e paradiso; oppure del mistero della SS. Trinità, ed anche, ad esempio, delle tre virtù teologali e dei sette doni dello Spirito Santo. Le «res incorporeae» descritte da S. Ignazio sono, però, per la maggior parte, del tutto nuove: quindi, le incisioni raffiguranti tali meditazioni esigevano una mente artistica che potesse comprendere nel significato più profondo tali concetti spirituali, dando vita così a creazioni artistiche completamente diverse nel loro genere compositivo.

La serie delle immagini degli Esercizi, raffigurante non solo le «res incorporeae», ma anche quelle «corporeae», venne creata appositamente per essere messa in relazione al testo. La profondità spirituale di ogni singolo soggetto raffigurato trova la sua logica chiave di lettura soltanto se ci si accosta costantemente allo scritto.

Una delle più rare ed interessanti analisi dell'epoca sul binomio parola-immagine si trova nel libro figurato *Triumphus Iesu Christi crucifixi* del gesuita Bartolomeo Ricci, edito ad Anversa nel 1608[23]. Quest'opera viene considerata uno degli esempi più lussuosi dell'editoria anversese dopo la morte del grande editore Christoph Plantin: essa venne edita, infatti, proprio dai suoi eredi Johannes e Balthasar Moretus[24]. L'autore celebra nel libro il trionfo del culto della croce attraverso l'esempio dei martiri crocifissi. Il libro è interamente inciso a bulino da Adrian Collaert, raffinato ed abile artista che lavorava proficuamente nella rinomata bottega di Philip e dei suoi figli Cornelis e Theodor Galle. Ciascuna delle 70 tavole, pur rappresentando dei martiri uccisi nei modi più crudeli, racchiude in sé una sorprendente raffinatezza di stile ed armonia di composizione[25]. Nella «Prefatio ad Lectorem» il Ricci scrive[26]:

> «alteri ita scribendo rem oculis subiiciunt, ut legentibus picta esse videatur: alteri ita imaginibus historia exprimunt, ut non tam pictae res a spectatoribus, quam scriptae existimari merito possint. Ingeniis illi spectacula, hi oculis oblectamenta proponunt. Nos pro nostro in eos sanctissimos viros cultu, atque animi propensione, quos Crucis supplicio affectos tum inde ab adolescentia praecipuo quodam studio ac veneratione coluitus, utrumque, quantum in nobis fuit, in hoc crucifixi triumpho reprae-

[23] B. Ricci, *Triumphus Iesu Christi crucifixi* (Antverpiae typis Plantinianis 1608); cfr. I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne: 1556-1615* (Roma 1961) 636 (Subsidia ad historiam S.I. 4).

[24] M. Sabbe, *La typographie anversoise au XVIIe at au XVIIIe siècle. La vie des livres à Anvers* (Bruxelles 1926) 104.

[25] Funck, 217 385; per un'interessante analisi di alcune di queste incisioni cfr. J.B. Knipping, *Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden* (Hilversum 1939-42) ed. cit.: *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands* (Nieuwkoop-Leiden 1974) II 242.

[26] Ricci carta A 5 verso. Cfr. anche l'importante riferimento di J. David nel suo *Veridicus Christianus* del 1601 (v. nota 69), 373: (Il lettore) «habebit quo oculos in obiecta pascat imagine, et quo iuxta litteras illic dispositas, in subsequente imaginis versuumque explicatione animum oblectet. Fieri autem poterit, ut inter adspiciendum emblemata, symbolicasque illas figuras, interque legendum, Deus tacite suaviterque intus operetur».

sentari curavimus. Nam et eorum gestae, acerbissimosque cruciatus litteris quam brevissime comprehendimus, et pulcris imaginibus exprimendos in Belgium misimus; quo non imagini modo historia, sed ipsa etiam imago historiae responderet: ut, dum quis oculos imagines inspiciendo oblectat, simul historia mentem instrueret; et dum mentem legendo instruit, oculis ex imaginibus hauritur oblectamentum: ex quo fieret, ut nec historia propter brevitatem legenti taedium afferet, nec propter brevis historiae additamentum obscura esset inspicienti pictura».

È interessante notare da queste parole come il Ricci abbia avuto cura della rappresentazione, mandando personalmente in Belgio i brevi testi dell'opera per farli tradurre in «pulcris imaginibus». Inoltre il Ricci sottolinea il doppio rapporto esistente tra l'immagine che corrisponde alla storia e viceversa: egli sostiene che l'immagine che accompagna il testo non solo serve «ad admirationem» ma anche «ad imitationem»; perciò mentre l'occhio trova il suo diletto nell'immagine, la mente a sua volta comincia ad imparare. Tali immagini, quindi, come già quelle degli Esercizi, non si devono considerare esclusivamente e limitatamente come la trasposizione visiva di una parola o di un concetto religioso, perchè sia la parola sia l'immagine non sono del tutto risolvibili l'una nell'altra.

Le illustrazioni degli Esercizi Spirituali in relazione all'editoria spirituale illustrata della Compagnia di Gesù nel XVII secolo.

La grande novità costituita dalla serie delle immagini degli Esercizi riguarda soprattutto la presenza di illustrazioni legate alla meditazione e contemplazione delle «res incorporeae». Nella maggior parte delle incisioni tali argomenti spirituali sono tradotti in immagini così particolari, da dare vita ad una serie iconografica organica e del tutto nuova, intesa sia come spunto di meditazione che come integrazione visiva del testo ignaziano. Si può, dunque, presumere che queste incisioni abbiano riscosso all'epoca uno specifico consenso. Si venne a formare, infatti, all'interno di un circoscritto numero di padri della Compagnia, la consapevolezza sempre più netta dell'esistenza di un profondo legame tra la forza della parola e quella dell'immagine. Fin verso tutta la metà avanzata del XVII secolo, gli Esercizi Spirituali furono fonte di ispirazione per diversi testi spirituali, nei quali si analizzavano alcune parti specifiche del testo ignaziano e si proponevano ulteriori meditazioni e contemplazioni al riguardo. La peculiarità di questi libri spirituali consiste nell'avere accanto al testo alcune serie di incisioni, assai complesse nel loro significato simbolico, che sviluppano in maniera sconvolgente l'argomento delle «res incorporeae» desunto dalle molteplici meditazioni che l'esercitante doveva compiere.

Le illustrazioni degli Esercizi Spirituali devono essere ritenute perciò, l'origine di quella specifica produzione editoriale di opere spirituali illustrate gesuitiche[27]. Questi libri, però, proprio per tali motivi, devono essere consi-

---

[27] Alcuni di questi importanti libri verranno citati più in là, quando saranno utilizzati per dei confronti stilistici con le tavole degli Esercizi.

derati separatamente rispetto al resto della grande fioritura editoriale gesuitica del XVII secolo, che affrontò molti altri temi iconografici come ad esempio le vite dei santi, le immagini bibliche e neotestamentarie ed altro, il cui contenuto artistico va valutato secondo quanto si è già scritto sopra riguardo alle «res corporeae»[28].

Per quanto riguarda quei libri spirituali illustrati legati più intimamente alle meditazioni degli Esercizi Spirituali, si deve sottolineare che essi contengono delle incisioni di notevole interesse artistico. Tale fiorente attività editoriale si sviluppò soprattutto nelle Fiandre, ed ebbe il suo centro promotore nella città di Anversa, sede, per giunta, della casa Professa dei Gesuiti di quella regione. Queste opere furono illustrate dai più importanti incisori fiamminghi, come ad esempio i fratelli Boetius e Schelte à Bolswert, i fratelli Theodor e Cornelis Galle, e tanti altri, orbitanti sia intorno alla scuola di Philippe Galle che a quella di P. P. Rubens. Queste opere, poi, venivano stampate dai più abili editori di Anversa, primo fra tutti Plantin-Moretus, poi Nutius, Knobbaert, Aertssen ed altri[29]. Tali opere così curate venivano di conseguenza richieste in grande quantità da ogni parte d'Europa: la loro fama echeggiò nelle corti dei regnanti, nelle dimore delle nobili famiglie ed anche nei conventi. Fu così che i padri belgi per non correre il rischio, frequente a quell'epoca, di vedere circolare dei falsi delle loro opere, decisero di richiedere ai reggenti delle Fiandre, gli arciduchi Alberto ed Isabella, uno speciale privilegio in cui apparisse sul testo anche il nome del Preposito provinciale delle Fiandre[30]. Tale privilegio, concesso nel 1610, assicurava loro la proprietà esclusiva delle opere scritte dai membri dell'ordine. Esso venne rinnovato più volte, a causa dei continui tentativi clandestini di editare tali libri. A questo proposito risulta interessante riportare qui di seguito quanto si trova scritto all'anno 1694 degli «Annales Antverpienses»:

> «Die XI Augusti omnibus Typographis et Bibliopolis Antverpiensibus convocatis per publicum Apparitorem insinuatum est Privilegium Regium, Provinciali Flandro-Belgico Societatis Iesu confirmans vetera privilegia, a prioribus Regibus Principibusque concessa, et per non usum fere exoleta, circa quoscumque libros a scriptoribus Societatis editos et edendos, ne quisquam praesumat eos in Belgio Regio excudere aut recudere absque licentia Provincialium, scripto obtenta et Senatui exhibita»[31].

---

[28] Per un'utile classificazione per argomento e per nazionalità di gran parte di questa varietà di testi cfr.: G.R. DIMLER, *A biographical survey of Jesuit emblem.* AHSI 45 (1976) 129-38; ibid. 46 (1977) 377-87; ibid. 47 (1978) 240-50; ibid. 48 (1979) 297-309; ibid. 53 (1984) 357-69.

[29] La difficoltà interpretativa legata alle immagini di tali libri suggerisce la loro generica definizione di emblemi: a questo proposito cfr. M. PRAZ, *Studies in Seventeeth century imagery* (Roma 1975) 185-97, il quale, soffermandosi sull'analisi dei libri religiosi in genere, dichiara la grande importanza proprio di quelli curati dalla Compagnia di Gesù. Non esistono però ancora studi ben approfonditi sui loro aspetti, sia contenutistici che stilistici: quelli citati come termine di confronto in questo studio costituiranno l'argomento dei nostri prossimi lavori di ricerca, allo scopo di completare appunto il tema della spiritualità illustrata gesuitica nel XVII secolo.

[30] Cfr. FUNCK 168-69.

[31] D. PAPEBROCH, *Annales Antverpienses* 5 (Antverpiae 1845) 332-33.

Da un punto di vista esclusivamente religioso, questa nascita così rivoluzionaria di una nuova spiritualità figurativa fu compresa appieno soltanto da una parte degli stessi padri Gesuiti e da un certo numero di laici, diretti spiritualmente dai Gesuiti stessi: e ciò accadde a causa della sopravvalutazione della parola rispetto all'immagine nella cultura cristiana.

Risulta evidente, perciò, che la Compagnia di Gesù aveva un particolare interesse nel suggerire all'artista le direttive generali della composizione. I padri Gesuiti, infatti, fornivano agli incisori delle vere e proprie indicazioni iconografiche. L'esempio più antico risale sicuramente al compimento del libro illustrato scritto dal p. Nadal, il quale seguì personalmente, fino alla fine della sua vita, la fase ideativa delle incisioni[32]. Si può citare, inoltre, un altro preciso episodio, riportato dal Rooses, uno dei più importanti studiosi dell'arte fiamminga, da cui egli deduce che i padri Gesuiti disponevano privatamente di propri incisori che eseguivano una prima stesura dell'opera per poi affidarla ad incisori più esperti[33]:

«Du 13 décembre 1633 au 23 juin 1634, Balth. Moretus paya 268 fl. 1 s. a André Pauwels pour «amender» les figures du R.P. Silvester a Petra Sancta. Cette indication, jointe à celles que nous fournissent les comptes de la maison plantinienne pour d'autres livres, nous autorise à croire que les pères Jésuites faisaient graver, par des artistes à leurs gages, les planches destinées aux ouvrages des membres de la Compagnie et que ces planches furent retouchées ensuite par des graveurs plus habiles».

Si veniva a stabilire così quel reciproco rapporto di intesa tra religioso ed artista – sempre esistito nella storia dell'arte cristiana – che diede vita ad opere d'arte che racchiudono insieme una perfezione estetica ed una profondità teologica. L'importanza di tali soggetti religiosi incisi, con il passare dei secoli, è stata molto ridimensionata, lasciando spazio ad una semplicistica definizione di immagini devote.

II. Alcune particolarità fondamentali del libro degli Esercizi

Lo scopo primario con cui il direttore spirituale dà gli Esercizi consiste nel preparare ed aiutare l'esercitante a compiere nel miglior modo possibile una ben definita scelta di vita, riuscendogli a far superare completamente qualsiasi tipo di debolezza o vincolo personale, che avrebbe potuto ostacolare le sue più vere decisioni. Numerose difficoltà e sacrifici si presentano per l'esercitante durante l'intera durata del ritiro: da un minimo di tre giorni ad un massimo di un mese, quest'ultima la più auspicata.

S. Ignazio, qualche giorno prima della sua morte, ricorda ai suoi compagni che non conviene dare gli esercizi completamente a persone che non siano portate verso una vita religiosa, ma piuttosto attenersi alle meditazioni relati-

---

[32] v. note 16-22.

[33] M. Rooses, *Catalogue du musée Plantin-Moretus* (Anvers 1902) 102.

ve alla prima settimana[34]. Inoltre, ad evidenziare ancora di più la complessità degli Esercizi, S. Ignazio, in una lettera indirizzata ad un suo amico, Alessandro Fontana, scrive che la forza e l'energia di questi Esercizi consistono nella loro pratica effettiva: ed è estremamente importante che chi li dona sia ben esercitato[35]. In un'altra lettera, infine S. Ignazio, pur scrivendo ad un suo caro amico, Giovanni Nicoluzzi, rifiuta di inviargli il testo degli Esercizi prima che questi li abbia effettivamente fatti[36]. L'insieme delle affermazioni di S. Ignazio riguardo al desiderio di non renderne la più intima natura troppo alla portata di tutti, mette in risalto questa particolare caratteristica propria del libretto, che, poi, risulterà utile per approfondire il problema delle immagini ad esso allegate.

Gli Esercizi Spirituali, infatti, si devono considerare fondamentalmente non come uno scritto da leggere, ma da mettere in pratica. Per compiere tutto ciò nel modo migliore bisogna avere a disposizione un direttore spirituale, l'unico che abbia la facoltà di stabilire quando si è pronti per passare ad una nuova fase successiva di meditazione e preghiera. A questo proposito S. Ignazio, nelle «Annotationes» introduttive al testo degli Esercizi, scrive al punto 11: «Undecima est, quod exercenti se in prima hebdomada expedit nescire, quid in secunda sit acturus; sed ad consequendum illud, quod tunc quaerit, acriter laborare, perinde ac si nihil boni postea esset reperturus» (Exerc. Spir. 11).

L'esercitante, durante tutta la durata degli Esercizi, deve rispettare le regole da seguire senza omettere nessun punto richiestogli, facendo continuamente uso, secondo le direttive ignaziane, dell'intelligenza, della volontà e della memoria. Quest'ultima, fino verso la metà del XVII secolo, rivestiva anche un ruolo essenzialmente pratico, in quanto coloro che facevano gli Esercizi non possedevano materialmente il libro completo. Nei primi tempi, come si è già ricordato, l'intero contenuto degli Esercizi rimaneva segreto, e spettava al direttore spirituale, a seconda della predisposizione spirituale dell'esercitante, di rivelare o meno le varie fasi successive. Il direttore spirituale, almeno fino tutto l'ultimo quarto del XVI secolo, facendo leva sulle capacità di memoria dell'esercitante, dettava le regole del discernimento degli spiriti e i punti principali delle suddivisioni dei singoli esercizi.

Capitava spesso, però, che l'esercitante annotasse male le cose assimilate, ed allora, in un secondo tempo, si finì con l'assegnare a ciascuno delle cartelle stampate, ossia delle quaterne di fogli per l'appunto stampati con l'argomento del momento. Si legge, infatti, nell'Avvertimento, posto subito dopo l'indice nell'edizione illustrata degli Esercizi pubblicata nel 1649:

> «Per togliere moltissimi errori, che inavvedutamente sogliono trascorrere nel rescrivere quelle carte degli Esercizi Spirituali, che s'usa dare a coloro che fanno i medesimi Esercitii e per sfuggire molte altre scomodità; è parso ispediente mandarle alla

[34] DE GUIBERT 113.
[35] Ibid. 99.
[36] Ibid.

stampa. Per lo che in esse quelle cose solamente stampate si sono, che sogliono servire agli Esercitanti, lasciando le altre che appartengono achi dà gli Esercizi come si fa nelle Annotazioni sì generali, come particolari proprie di ciascuna settimana e simili».

Solo in seguito, quando ormai gli Esercizi persero il loro esclusivo carattere di riservatezza, i padri Gesuiti decisero di rilegare insieme in un unico volume le cartelle stampate. Alcune edizioni del Seicento, quindi, pur riportando sul frontespizio una determinata data di pubblicazione, in verità, non sono altro che delle raccolte di fogli stampati diversi anni prima. Queste edizioni si riconoscono facilmente perchè conservano ancora bianche le due facciate dell'inizio e della fine di ogni quaterna di carte: e, di conseguenza, la paginazione non è continua. Le edizioni illustrate degli Esercizi presentano queste caratteristiche tecniche fino all'anno 1673. A partire dal 1673, gli Esercizi illustrati vennero stampati «ex novo» come un vero libro: ovverosia i fogli hanno la paginazione continua e non presentano alcuna carta bianca.

Breve elenco delle edizioni illustrate degli Esercizi Spirituali[37]

La prima edizione illustrata risale al 1609: venne stampata in latino presso la tipografia Zanetti di Roma in singoli fogli sciolti; questa stessa edizione venne poi ristampata nel 1625[38]. Per la prima volta si tenta di accostare al testo alcune illustrazioni. Tutti i fogli sono inseriti in cornici ornamentali xilografiche e sono illustrati da numerose xilografie: alcune sono di dimensioni estremamente ridotte e raffigurano scene tratte dalla vita di Cristo; altre, invece, sono di grandi dimensioni e campeggiano a piena pagina raffigurando interessanti e nuove variazioni iconografiche del monogramma IHS[39]. Un'altra edizione illustrata fu stampata nel 1640 in traduzione fiamminga. Qui oltre ad una gran quantità di piccole immagini xilografiche a piè di pagina, si trovano anche 27 xilografie a piena pagina. Queste immagini, però, sono copie eseguite dall'incisore Cristoffel van Sickem da precedenti incisioni dei fratelli Wierix, e non sono state create appositamente per l'edizione degli Esercizi[40].

L'edizione illustrata, invece, che costituisce l'argomento centrale del presente studio, è quella in lingua italiana, stampata a Roma presso la tipografia degli eredi di Manelfo Manelfi nel 1649[41]. Questa edizione contiene il ritratto del Santo più 26 tavole a piena pagina incise a bulino, la maggior parte di notevole fattura e tutte intrinsecamente legate al contenuto delle quattro settimane degli Esercizi. Essa venne ristampata dallo stesso editore nel 1667.

---

[37] Sono state collazionate esclusivamente le edizioni illustrate degli Esercizi Spirituali che si trovano a Roma.

[38] *Exercitia Spiritualia* (Roma Zanetti 1609); *Exercitii Spirituali* (Roma appresso l'erede di Bartolomeo Zanetti 1625) in quest'ultima edizione, anche se il titolo è in italiano, il testo rimane sempre in latino.

[39] Per uno studio completo ed esauriente cfr. PFEIFFER (v. nota 13).

[40] *Waerschoueinghe tot den ghenen die de Exercitien oft Gheestelijke Oeffeninghen;* riguardo ai riferimenti stilistici di alcune di queste xilografie cfr. F.W.H. HOLLSTEIN, *Dutch and Flemish Etchings and Woodcuts* 27 (Amsterdam 1985) 40-6.

[41] v. nota 3.

Nel 1663 la tipografia del Varese stampò sia in latino che in italiano un'edizione del tutto identica a quella del Manelfi, mancante, però, del ritratto[42]. Questa edizione venne ristampata più volte. Nel 1673, esaurite ormai le carte che i padri Gesuiti distribuivano un tempo individualmente e diffusasi in maniera sorprendente la pratica degli Esercizi, appare per la prima volta ad Anversa un'edizione illustrata degli Esercizi Spirituali concepita direttamente come un volume unitario: le pagine, infatti, sono numerate. Questa edizione fiamminga venne accresciuta di un gran numero di illustrazioni per un totale di ben 56 tavole, tutte incise a bulino. Le tavole aggiunte sono riproduzioni di quadri di P. P. Rubens, di A. van Dyck e di altre fonti accertate[43]. Per completare l'elenco di questa serie di edizioni, illustrate nell'arco del XVII secolo, si deve ricordare che nel 1691 a Roma l'editore boemo Giovanni Giacomo Komarek stampò una edizione con 26 tavole incise a bulino, copie riadattate dell'edizione Manelfi del 1649[44].

III. La prima serie di incisioni a bulino ideata per illustrare gli Esercizi Spirituali e poi pubblicata ufficialmente nel 1649

L'interesse rivolto esclusivamente alla serie edita ufficialmente nel 1649 dipende da due motivi fondamentali: innanzitutto essa – dopo il primo tentativo del 1609 di una edizione con immagini xilografiche – appare creata appositamente per gli Esercizi, ovverosia secondo uno scopo religioso puramente pratico, lontano da qualsiasi desiderio superficiale di puro ornamento. Le edizioni figurate che furono stampate in seguito non sono altro che copie mal riprodotte della prima tiratura della serie pubblicata ufficialmente nel 1649; le illustrazioni aggiunte, come si è già specificato sopra, non presentano caratteristiche degne da essere menzionate in relazione a questa serie. In secondo luogo si deve sottolineare che la ricercatezza del contenuto delle immagini della serie presa in esame viene evidenziata da una straordinaria raffinatezza stilistica, preannunciando, così, un discorso artistico sia da un punto di vista storico che critico.

La scarsezza di notizie documentarie riguardo alle edizioni figurate degli Esercizi non deve meravigliare, però, più di tanto. Le edizioni con le immagini sono molto poche rispetto a quelle stampate senza; e ciò accadde perché, forse, esse potevano prestarsi a malintesi attraverso una lettura limitata alle sole immagini, le quali a loro volta, appaiono molto più ricche rispetto al testo piuttosto scarno. Inoltre, vi era il rischio che queste immagini potessero

---

[42] *Exercitia Spiritualia* (Roma del Varese 1663); *Esercitii Spirituali* (Roma del Varese 1663): questa edizione dell'editore Varese fu ristampata in latino nel 1673 ed in italiano negli anni: 1667 1673 1674 e 1686.

[43] *Geestelijcke Oeffeninghen H. Vader Ignatius von Loyola* (Antwerpen Cnobbaert 1673): questa edizione venne ristampata in latino nel 1676 e nel 1689.

[44] Esercitii Spirituali (Roma G.G. Komarek 1691).

sostituirsi alle facoltà immaginative ed anche all'«applicatio sensuum» dell'esercitante. Da queste considerazioni si potrebbe trarre l'ipotesi secondo la quale queste immagini siano rimaste segrete per un certo numero di anni ad un pubblico più vasto di fedeli, e distribuite dal maestro spirituale a seconda dei singoli casi da lui stabiliti.

Se, perciò, lo stesso S. Ignazio – come abbiamo visto sopra – consegnava il libretto degli Esercizi con tanta circospezione, risulta logico comprendere come proprio le relative illustrazioni dovessero essere affidate all'esercitante con la più completa sicurezza che la sua esperienza spirituale non subisse delle deviazioni a causa del delicato significato di tali incisioni. A questo proposito si vuole di nuovo riportare l'attenzione alla numerosa editoria spirituale illustrata gesuitica: tutte le tavole contenute all'interno di questi libri presentano, in riferimento a ciascun particolare iconografico espresso, dei rimandi, segnati con le lettere dell'alfabeto, di cui viene spiegato minuziosamente il significato nella parte inferiore dell'incisione. Questa esigenza particolare conferma che, essendo tali libri editi per raggiungere un pubblico più vasto, bisognava fare uso, necessariamente, di richiami esplicativi per non correre il rischio di fraintendimenti. Nelle incisioni degli Esercizi, invece, non vi era bisogno di segnare tali spiegazioni perchè esse, se necessario, potevano essere fornite direttamente a voce dal padre spirituale.

Descrizione della serie delle incisioni in relazione al testo ignaziano

Le incisioni non sono numerate di per sé, ma mantengono sempre lo stesso ordine di successione nelle edizioni posteriori; perciò per comodità verranno qui numerate. Il titolo dato a ciascuna incisione non è altro che la scritta latina che compare sotto l'illustrazione[45].

1. *Docente magistra religionis*

Questa illustrazione si può considerare come il frontespizio della serie. S. Ignazio si trova inginocchiato in primo piano sulla destra, davanti ad una caverna e guarda in alto verso l'apparizione della Vergine. Il volto del Santo ancora, però, non corrisponde alla «vera effigies». Egli è in procinto di scrivere il libro degli Esercizi; quasi davanti a lui verso sinistra sono poggiati a terra: una lancia ed un elmo, simboli della rinuncia alla vita di cavaliere ed un flagello per indicare la nuova vita di penitenza che S. Ignazio ha condotto a Manresa. In alto sulla sinistra appare la Vergine, seduta su delle nuvole sorrette da sue angioletti, mentre Ella è intenta a trasmettere la grazia divina al Santo. Il paesaggio viene raffigurato minuziosamente: esso è formato da un fiume che percorre una vallata, da una cittadina in lontananza e da una montagna sullo sfondo; questi tre elementi paesistici devono essere interpretati rispettivamente come: Cardoner, Manresa, Monserrat ovvero sia come i tre luoghi più significativi della vita di S. Ignazio. In verità essi non sono resi come dei paesaggi spagnoli e dimostrano che colui che li ha disegnati non è stato là dove S. Ignazio ha passato il suo periodo di illuminazione e da cui sono originati gli Esercizi.

[45] Le dimensioni di ciascuna incisione sono: 130 x 90 mm. Il ritratto di S. Ignazio venne ideato più tardi rispetto a tutta la serie e non compare sempre nelle edizioni, per questo motivo la scheda ad esso relativa è stata posta alla fine.

2. *Considerandus e finis et suum finem dirigendum est cursus*

Si riferisce alla meditazione sul *Principio e Fondamento* all'inizio della prima settimana. (Exer. Spir. 23) In primo piano di spalle si vede la figura di un uomo, seduto su di un masso che contempla ciò che si svolge dinnanzi a lui. Alla sua sinistra brucia una sfera sormontata da una croce, che simboleggia la vacuità della vita terrena. Sulla sommità di un colle avviene l'episodio della creazione di Eva. Ai piedi del colle, invece, fuoriesce da un antro una moltitudine di persone suddivise in due parti: quelle che si dirigono a sinistra prendono una strada in salita verso il cielo sotto la guida di un angelo che tiene nelle mani una palma e una corona. Quelli che invece si dirigono a destra sono malmenati dai diavoli e raggiungono le fiamme dell'Inferno. Questa scena è illuminata dal tetragramma, circondato dalle nuvole e posto sulla sommità dell'incisione.

3. *Examen particulare*

Si riferisce al modo in cui l'esercitante deve tenere sotto controllo ogni giorno un singolo peccato particolare. (Exer. Spir. 24) Su una balaustra è poggiato un leggio con un libro aperto dove si legge: «Reprobare malum et eligere bonum». Is. 7. Vi è inoltre la suddivisione dei giorni dove và segnato quante volte si è caduti nel peccato particolare. Su un cartiglio, sopra il libro, si legge: «Ut sciat». Ai lati due angioletti con in mano rispettivamente una palma ed un ramo di ulivo, sorreggono in alto due corone: una di alloro ed l'altra di fiori. Sulla fronte della balaustra vi sono rappresentate tre scene: le prime due sono figurazioni bibliche: l'apertura del Mar Rosso e David che ha sconfitto Golia. La terza, invece, rappresenta un soggetto allegorico: a sinistra un fanciullo spezza una sola asta, mentre a destra un altro, avendone prese di più non ci riesce. L'episodio vuole spiegare come bisogna fare bene soltanto una sola cosa alla volta, in questo caso sconfiggere un singolo peccato piuttosto che tentare confusamente tutto insieme. Sulla base della balaustra si legge la scritta: «Paulatim atque per partes. Non poteris eas delere pariter». Deut. 7.22. Tutta la scena è pervasa dalla luce emanata dallo Spirito Santo in forma di colomba, che campeggia in alto in una cornice di nuvole.

4. *Examen conscientiae*

Si riferisce ai cinque punti fondamentali dell'esame di coscienza. (Exer. Spir. 43) Vi è disegnata una grande mano e sul palmo si legge: «Anima mea in manibus meis semper». Ps. 118. Su ogni dito vi è raffigurata una piccola scena che descrive le fasi dell'esame di coscienza. Ai numeri delle illustrazioni corrispondono, in basso i numero delle frasi relative a ciascun argomento. 1. «Gratias age»: un uomo inginocchiato che prega il Signore. 2. «Pete lumen»: un uomo inginocchiato che prega lo Spirito Santo. 3. «Examina»: un uomo inginocchiato intento a scrivere su di un quaderno e in alto l'angelo custode. 4. «Dole»: un uomo inginocchiato che prega rivolto ad un crocifisso. 5. «Propone»: un soldato che brandisce la spada contro un animale.

5. *Desiderium peccatorum peribit*

Si riferisce al primo esercizio della prima settimana. (Exer. Spir. 45) Viene proposto all'esercitante di meditare sul peccato degli angeli ribelli, su Adamo ed Eva cacciati dal Paradiso e su un peccatore che viene condannato all'Inferno per un peccato mortale. Il primo peccato, cioè quello degli angeli occupa quasi la metà di tutto il fo-

glio. Il secondo si vede sullo sfondo dove i protoparenti vengono cacciati dall'Angelo verso la parte destra. Invece, del terzo peccato si vede solo la testa e le mani del peccatore nell'angolo inferiore sinistro con la scritta: «oh si daretur hora!». La sua testa è nera in contrasto alle fiamme luccicanti e queste ultime fanno contrasto al luccicare dei fulmini, che vengono quasi lanciati verso gli angeli ribelli, i quali cadono sotto i colpi di spada dati da S. Michele e i suoi compagni.

6. *In puncto ad inferna descendunt*

Fà riferimento al secondo esercizio della prima settimana in cui bisogna meditare a lungo sui propri peccati. (Exer. Spir. 55) Un uomo è seduto su di una sedia sopra il pozzo infernale, tiene le mani giunte ed ha i piedi scalzi che poggiano sulla superficie del ghiaccio che ormai è già tutto incrinato. Sul bordo si legge: «Puteus abyssi» Apoc. 9. L'uomo è seminudo trafitto da sette spade, ciascuna con una impugnatura differente a forma di testa di animale. Su ogni lama vi è una scritta: «Acedia», «Gula», «Luxuria», «Superbia», «Avaritia», «Invidia», «Ira». In alto, invece, pende sul capo dell'uomo una spada con la lama serpentinata su cui è scritto: «Gladius ultionis». L'uomo ha uno sguardo sofferente reso ancora più angoscioso dall'oppressità del muro, mattonato continuo, dello sfondo.

7. *In fine illorum inferi, tenebrae et poenae*

Questa meditazione è una di quelle da fare facoltative alla fine del quinto esercizio. (Exer. Spir. 71) Essa descrive le conseguenze che un'anima può raggiungere se cade nel peccato mortale. In primo piano è raffigurato l'abisso infernale, dove tra le fiamme le anime dannate lanciano urla strazianti. Sul bordo è seduto un diavolo che con il suono del flauto attira verso di sè un peccatore. Questi è raffigurato come un uomo bendato che si avvicina a carponi con le mani incatenate e sulla cui schiena è seduto un diavolo, che a sua volta lo tiene con un giogo e lo fustiga per mezzo di un flagello, lacerandogli le carni. Il peccatore porta sulle spalle anche due ceste colme di animali che simboleggiano i peccati da lui commessi. Prendono parte alla scena altri due diavoli pronti ad intervenire, rispettivamente uno con un flagello e l'altro, con uno specchio, nel caso il peccatore volesse voltarsi indietro ripensando a ciò che ha perduto – simboleggiato da un disteso e sereno paesaggio –; egli, infatti, non vedrebbe altro che la sua immagine riflessa.

8. *Qua hora non putatis*

Questa meditazione è una di quelle facoltative da fare alla fine del quinto esercizio. (Exer. Spir. 71) L'incisione raffigura un giovane in punto di morte. Egli giace sul letto con lo sguardo afflitto e tiene con la mano sinistra un rosario e con la destra una croce aiutato da un padre gesuita che prega vicino a lui. Sempre alla sua destra vi sono un angelo con le mani giunte, un prete che impartisce il sacramento degli infermi ed altri due padri gesuiti che pregano in ginocchio di fronte al morente. Sulla sinistra, invece, vi è il diavolo che guarda ansioso in attesa con le mani incrociate quasi supplichevoli. Il letto è sormontato da una grande tenda alzata ai lati. In primo piano si vede un tavolino con sopra degli oggetti: un'ampolla, un bicchiere, un piatto, un pennino intinto nell'inchiostro. La morte in sembianza di scheletro assiste alla scena stando in attesa sull'uscio della porta.

9. *Quis poterit cogitare diem adventus eius*

Questa meditazione è una di quelle facoltative da fare alla fine del quinto esercizio. (Exer. Spir. 71) La scena raffigura il Giudizio Universale dove si vede Gesù con la

croce che sovraintende alla scena. Egli è circondato da amorini a loro volta affiancati da due simboli: a sinistra quello della gloria eterna, raffigurato da un serpente che si mangia la coda, formando così un cerchio sul quale, incrociati, sono posti un ramo di ulivo ed una palma ed al centro una corona. A destra, invece, vi è il simbolo della pena eterna dove oltre al serpente vi sono incrociati una spada ed un flagello. Subito sotto sono seduti a semicerchio la Madonna ed i Santi; al centro due angeli: quello di sinistra mostra un libro aperto con la scritta «Amor Dei», quello di destra indossa un elmo alato, tiene una spada ed una bilancia: egli raffigura, infatti, la virtù. Un fascio di nuvole sopra il mondo divino da quello terreno, dove gli angeli con il suono delle trombe radunano gli eletti. Le anime risorte sono divise in due parti: a sinistra i beati vengono accompagnati dagli angeli al cospetto di Dio; a destra i dannati sono spinti dai diavoli nel fuoco infernale. Quasi al centro della composizione due diavoli mostruosi additano verso i risorti un libro aperto con la scritta «Amor Sui», mentre un angelo di spalle osserva e controlla l'insieme. In primo piano sulla destra si vede una tomba spezzata con sopra le immagini scolpite di un re e di una regina, vicino alcune anime implorano il perdono divino.

10. *Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis*

Si riferisce al quinto esercizio in cui bisogna meditare sull'Inferno e sul tormento delle anime dannate. (Exer. Spir. 65) In primo piano sotto delle grandi sbarre di ferro, su cui poggia il simbolo della pena eterna, si vedono le fiamme dell'Inferno e i volti agitati dei dannati che urlano: «oh si daretur horaí», quest'ultima esclamazione è legata al gesto della mano di un dannato che indica invano una clessidra rovesciata lí vicino. Il desolante paesaggio circostante simboleggia la morte eterna senza Dio: giace, infatti uno scheletro con accanto un vecchio, morto che tiene una falce spezzata: indica che la morte è sopraggiunta ed ha fatto soccombere il tempo. Più oltre, vicino al mare due uomini misurano la sabbia e le gocce d'acqua del mare nella speranza di poter misurare l'eternità che li attende; in fondo una nave attraversa il mare in lontananza, ulteriore simbolo del tempo che scorre inesorabile. Il restante spazio dell'illustrazione è occupato interamente da una grande nuvola scura da cui scaturiscono dei fulmini e grandine.

11. *Mercenarii in domo Patris abundant*

Questa meditazione venne aggiunta alla confessione generale e raffigura l'episodio del figlior prodigo. In primo piano si vede il giovane che, sperperata tutta la sua parte di denaro, è ridotto in miseria: egli, infatti, è seduto su di un masso e con un bastone fà da guardia a dei maiali che si cibano da una mangiatoia e riposano vicino a lui. Si accede alla scena successiva, posta in secondo piano, attraverso tre gradini che terminano all'altezza di un'alta colonna affiancata da una tenda, trattenuta in alto da una corda. La parabola, infatti, prosegue in un'elegante stanza abbellita da una ordinata disposizione di piatti posti alle spalle dei commensali. Intorno alla tavola preparata con cura sono seduti: a destra il ricco padre che indossa abiti eleganti, e a fianco il figlior prodigo. Una fanciulla serve in tavola, mentre dal lato sinistro avanza un giovane servo che porta il capretto, ucciso come segno di riconciliazione.

12. *Exeamus ad eum extra castra, improperium eius portantes*

Con questa illustrazione si entra nella seconda settimana, dove bisogna meditare sul regno di Cristo. (Exer. Spir. 91) Un angelo posto in primo piano sulla destra, che

tiene una grande croce indica con la mano destra Gesù da imitare per poter entrare nel Suo regno. In secondo piano di vede, infatti, una grande moltitudine di fedeli con le croci sulle spalle che segue Gesù su di un sentiero in pendio. Al di là di un fitto bosco, sopra un alto monte, si scorgono i fedeli seduti in circolo ad ascoltare la parola di Cristo.

13. *Descendit ad ima ut nos tolleret ad superna*

Nel primo giorno della seconda settimana per prima cosa si deve contemplare il mistero dell'Incarnazione e quindi l'episodio dell'Annunciazione, qui descritto. (Exer. Spir. 101) L'arcangelo Gabriele giunge sospeso su di una nuvola, tenendo con la sinistra un giglio, benedice la Madonna. Ella sta inginocchiata con le mani giunte e con un libro di preghiere aperto. Lo Spirito Santo in forma di colomba, emana raggi di luce divina attraverso delle nuvole. Alle spalle della Madonna si intravede una tenda socchiusa.

14. *Aut Christus fallitur, aut mundus errat*

Si riferisce alla seconda contemplazione del primo giorno della seconda settimana dedicata alla Natività. (Exer. Spir. 110) Vi è raffigurata l'adorazione dei pastori, giunti numerosi con doni al cospetto di Gesù Bambino. Le quattro piccole immagini ottagonali poste agli angoli raffigurano da sinistra in alto: l'Annunciazione, prima contemplazione del primo giorno; la presentazione al tempio, prima contemplazione del secondo giorno; la fuga in Egitto, seconda contemplazione del secondo giorno; la fanciullezza di Gesù, prima contemplazione del terzo giorno.

15. *Eligite hodie cui servire potissimum debeatis*

La scena descrive la prima contemplazione del quarto giorno sui due vessilli: la scelta da fare tra Cristo e Lucifero. (Exer. Spir. 136) Al centro è raffigurata una piccola folla di persone che deve scegliere dove andare: a sinistra con gli apostoli e con Gesù che tiene la croce o a destra con il diavolo, seduto con lo scettro tra mostri infernali e fiamme. Dietro la croce di Cristo si vedono due angeli illuminati da raggi divini: quello più in alto indica all'altro, che lo segue ancora sorpreso, il cielo: quest'ultima figura alata rappresenta, infatti, una nuova anima ammessa nel regno di Dio.

16. *Sequar te quocumque ieris*

Si riferisce all'altra importante meditazione della seconda settimana, che S. Ignazio in spagnolo chiama «de tres binarios de hombres». (Exer. Spir. 149) Questa immagine, infatti, descrive il comportamento di tre diverse categoric di uomini di fronte alla loro vita spirituale. Il primo, quello più lontano sullo sfondo, è raffigurato seduto mentre un angelo gli porge la croce, ma egli rimane ancora molto indeciso. Il secondo porta la croce con sofferenza non illuminata, infatti, è l'unico della scena volto nel senso opposto ed è in ombra. L'ultimo, invece, in primo piano, con le sembianze simili a S. Pietro, porta la croce e segue Gesù, incoronato di spine su di un pendio irto di spine.

17. *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*

Si riferisce ai tre gradi dell'umiltà: il primo ci allontana dal peccato mortale, il secondo da quello veniale ed il terzo ci insegna a lasciare tutto per seguire Gesù. (Exer.

Spir. 146) Il religioso qui rappresentato è certamente S. Ignazio, perchè viene rispettata l'iconografia ufficiale del suo volto. Il Santo è proteso verso un grande crocifisso che poggia a terra: anche Gesù ha il volto luminoso, ma la testa è china ed Egli perde sangue solo dalla ferita dei piedi. La mano sinistra del Santo è nascosta dietro la croce, come se la toccasse completamente, la mano destra, invece, è protesa in atto di voler allontanare gli oggetti abbandonati a terra, simbolo di ricchezza e di potere terreni. Nello sfondo quattro amorini sospesi tra nuvole inondate da raggi di luce divina, assistono alla scena. Sulla sinistra, invece, si intravede soltanto un cespuglio con degli alberi. S. Ignazio si trova sull'ultimo gradino di un piedistallo delimitato da una elegante balaustra. Egli è riuscito a superare i due temibili ostacoli posti sui gradini precedenti: sul primo giace un animale mostruoso, il cui significato si legge nella scritta sul lato del gradino: «peccatum mortale»; sull'altro gradino vi è un cane e la scritta ad esso corrispondente: «peccatum veniale».

18. *Venite ad me omnes qui laboratis, et ego reficiam vos*

Si riferisce al settimo giorno in cui si contempla la vocazione degli apostoli. (Exer. Spir. 161) In primo piano si vede S. Andrea inginocchiato sulla spiaggia davanti a Gesù, mentre sullo sfondo S. Pietro ritorna dalla pesca spingendo con forza verso riva la barca. Agli angoli sono disposti quattro medaglioni ottagonali che rappresentano scene tratte dalla vita di Gesù. Esse sono da sinistra in alto: il battesimo di Gesù, contemplazione del quinto giorno; Gesù tentato dal demonio, contemplazione del sesto giorno; il discorso della montagna, contemplazione dell'ottavo giorno; Gesù cammina sulle acque, contemplazione del nono giorno.

19. *Proposui in cospectu tuo vitam et mortem*

Si riferisce al modo in cui ciascuno deve saper fare una buona elezione. (Exer. Spir. 169) Al centro vi è raffigurato un giovane di spalle, che è affiancato alla sua sinistra da un angelo che gli indica un sentiero in salita percorso da quattro personaggi: il primo tiene un libro aperto; il secondo un rosario, il terzo ha le braccia aperte e l'ultimo è completamente immerso nella luce divina. Il giovane protagonista ha lo sguardo rivolto verso l'angelo, ma è trattenuto alla sua destra dal diavolo, che gli indica una strada dritta, percorsa da persone che saltano, ballano, bevono, mentre dal fondo si intravedono le fiamme e il fumo dell'inferno. Le due strade sono separate da una roccia, dove su di un piano tra gli alberi vi è raffigurata la creazione di Eva. In primo piano sulla sinistra un angioletto tiene una bilancia che pende sul piatto con il simbolo della felicità divina, mentre sull'altro piatto più leggero vi è il simbolo della felicità terrena.

20. *Dirupisti vincula mea: tibi sacrificabo*

Si riferisce al modo in cui bisogna organizzare e riformare lo stato della propria vita. (Exer. Spir. 189) Al centro della composizione vi è un giovane inginocchiato con le catene spezzate che prega rivolto alla SS. Trinità, raffigurata in alto a sinistra tra i raggi divini. Il giovane è protetto alla sinistra dall'angelo custode e alla destra dalla chiesa, raffigurata con le sembianze di una giovane donna incoronata che amorevolmente gli tiene una mano sulle spalle. Dietro il giovane sta il diavolo simbolo dell'amore impuro, ormai sconfitto è cacciato da un angioletto. Un altro angioletto ed alcuni amorini assistono in preghiera alla scena.

21. *Accipite et comedite: hoc est corpus meum*

Con questa illustrazione dell'Ultima Cena si entra nella terza settimana; in particolare questa è la contemplazione del primo giorno. (Exer. Spir. 191) La scena si svolge all'interno di una chiesa, rappresentata con eleganti architetture. Al centro intorno ad un tavolo, visibile soltanto da uno spigolo, Gesù sta benedicendo il pane ed il vino sotto gli sguardi assorti degli apostoli, seduti intorno a Lui. Soltanto Giuda è rivolto verso lo spettatore e sotto la sua sedia vi è un cane, simbolo del peccato.

22. *Venit haurire dolorem, dare salutem*

Si riferisce alla seconda contemplazione del primo giorno della terza settimana in cui Gesù prega nell'Orto degli Ulivi. (Exer. Spir. 201) Mentre è inginocchiato con le braccia aperte e prega Suo Padre, gli appare il calice. Sulla destra si vedono i due apostoli Pietro e Giacomo, che invece di fare la guardia si sono addormentati. A sinistra, invece, le guardie facendosi luce con una laterna, si dirigono da Gesù per arrestarlo.

23. *Passus ex nobis relinques exemplum ut sequas: vestigia eius*

Si riferisce alla seconda contemplazione del quinto giorno, che riguarda Gesù crocifisso. (Exer. Spir. 208 e) Gesù appare sulla croce con gli occhi aperti rivolti verso il cielo. Sul cartiglio posto sopra la croce si legge: «Iesus Nazarenus Rex Iudeorum». Agli angoli sono disposti quattro medaglioni ottogonali, che rappresentano scene della passione di Cristo. Da sinistra in alto: Gesù nell'orto, seconda contemplazione del primo giorno; Gesù flagellato, seconda contemplazione del secondo giorno; Gesù incoronato di spine, prima contemplazione del quarto giorno; la salita al Calvario, prima contemplazione del quinto giorno.

24. *Secundum multitudinem dolorum meorum consolationes tuae*

Si riferisce al primo esercizio della quarta settimana e raffigura Gesù risorto che appare alla Madre insieme con i giusti liberati da Lui nel Limbo. (Exer. Spir. 218) Tra queste figure si possono distinguere il Buon Ladrone con la croce, David con l'arpa, Abramo con la spada, Noè con l'arca ed infine Salomone. In primo piano si vede la Madonna che entra in questa esperienza visionaria e vá verso Gesù, che le viene incontro dalle nuvole del cielo, le quali si aprono per fare intravedere la gloria di Dio. Per terra si trovano le «arma Christi»: la mano di ferro che ha percosso la guancia, i chiodi, il martello, i dadi e soprattutto la corona di spine, dietro la Madonna la lancia e il bastone con la spugna. Tutta la scena è completata con quattro immagini più piccole di cornice ottogonale. Esse sono da sinistra in alto: «Noli me tangere», prima contemplazione del secondo giorno; andata a Emmaus, prima contemplazione del terzo giorno; l'incredulità di S. Tommaso, seconda contemplazione del terzo giorno; l'Ascensione, seconda contemplazione del settimo giorno.

25. *Heu quam sordet tellus cum coelum aspicio*

Si riferisce al settimo giorno della quarta settimana in cui bisogna contemplare l'amore di Dio. (Exer. Spir. 230-1) L'esercizio consiste, infatti, nella composizione del luogo del Paradiso, ciò è possibile perchè l'anima ormai è ben predisposta verso tali capacità. In primo piano appare l'anima-sposa seduta su di un prato con le braccia aperte rivolte verso la sfera divina. Ella è pervasa di luce divina e le ali che possiede

simboleggiano il suo trasguardo spirituale. In alto si vede la SS. Trinità con la Madonna inginocchiata vicino e tutto intorno un coro di angeli e di santi in preghiera.

26. *Quis nos separabit*

Si riferisce sempre al settimo giorno della quarta settimana quando ormai si è giunti all'effetto della contemplazione e comincia la messa in pratica di tutto quello che si è imparato durante gli esercizi. La scena, infatti, raffigura l'anima-sposa che dopo aver sconfitto tutte le tentazioni terrene, si offre completamente a Dio, attraverso il dono del proprio cuore ardente. Vi è raffigurata una giovane donna, vestita con abiti semplici inginocchiata e tutta raccolta nel suo slancio spontaneo d'amore. La figura umana giganteggia di gran lunga rispetto al resto della composizione. Il paesaggio circostante, infatti, è stato notevolmente rimpicciolito, riuscendo ad infondere una sensazione del tutto particolare. Il gesto di offerta del cuore da parte dell'anima è rivolto alla SS. Trinità, delimitata nell'angolo sinistro in alto da un semicerchio di nuvole ed amorini. In terra sono rappresentati i simboli più temibili della vita materiale: il giogo spezzato, la ruota, l'arco con le frecce, un putto bendato e armato d'arco, inteso come amore profano, la corona, il mondo e lo scettro.

27. *S. Ignatius Soc. Iesu Fondator autor Exercitior Spiritualium*

Piccolo ovale con il busto del Santo sopra il quale vi è la scritta «Vera Effigies». Un'elegante cornice è sorretta da numerosi putti alcuni dei quali tengono libri, una corona di rose, penne ed altri oggetti. In alto su di un cartiglio si legge: «ex ijs Divino magistro didicerat N. Zambecc. ad Greg. XV».

Il periodo di esecuzione

Si è specificato più volte che la data di edizione del testo degli Esercizi, pubblicato in forma di libro rilegato, non risulta affatto vincolante rispetto all'anno di edizione dei singoli fogli sciolti di cui è formato. Questo ragionamento ritorna estremamente utile per cercare di chiarire in quale periodo la serie delle incisioni venne ideata e composta. Alcune incisioni si ritrovano pressochè identiche ad alcune contenute nei testi illustrati gesuitici sopracitati: ricordando che questo tipo di editoria religiosa illustrata della Compagnia nacque in conseguenza del forte influsso esercitato proprio dagli Esercizi, non si può fare a meno di collocare l'ideazione della serie in questione in un periodo precedente al sorgere di tale editoria. Tenendo presente che la grande fioritura dei libri illustrati gesuitici non si estese, pressappoco, oltre il 1630, sarebbe alquanto improbabile che proprio la vera edizione illustrata degli Esercizi venisse ideata quasi venti anni dopo ossia nel 1649, anno ufficiale della prima pubblicazione. Essendo tali libri spirituali illustrati testi di contemplazione derivati proprio dagli Esercizi, non può che costituire una illogica incongruenza il fatto che si ideassero delle incisioni subordinate agli Esercizi, ancora prima di crearne una serie intrinsicamente specifica ad essi.

Si vuole qui dimostrare, infatti, che le tavole degli Esercizi contengono «in nuce» molti elementi espressi con essenzialità di contenuto e chiarezza di stile e che questi, una volta assimilati, verranno poi riutilizzati come dettagli-

prototipi per creare delle nuove illustrazioni molto più elaborate e complesse, che si trovano appunto negli altri libri spirituali illustrati. Di conseguenza risulta più logico supporre che la serie delle incisioni degli Esercizi vada collocata in un periodo notevolmente anticipato rispetto alla data ufficiale di pubblicazione, il 1649.

Si devono considerare, infatti, alcuni elementi di altra natura, utili sempre per confermare il giusto periodo in cui le incisioni vennero effettivamente realizzate. La creazione di una serie così complessa di immagini incise richiese sicuramente una particolare attenzione da parte della Compagnia, e ciò sarebbe avvenuto in occasione di qualche avvenimento di particolare importanza.

L'inizio del XVII secolo è caratterizzato da un grande fermento all'interno della Compagnia: essa, infatti, riteneva plausibile la possibilità che il Fondatore venisse canonizzato entro i primi anni del secolo. Sorsero, però, alcune difficoltà, relative alle delicate trattative con la curia romana, a causa soprattutto della mancata disponibilità da parte del papa Clemente VIII Aldobrandini di fornire il suo consenso[46]. I padri Gesuiti certi, però, di poter raggiungere un esito positivo, decisero di organizzare con grande riserbo i preparativi per tale occasione. Da qui si può supporre che le immagini incise per gli Esercizi fossero destinate proprio alle celebrazioni per la supposta imminente canonizzazione. A riprova di ciò si deve ricordare che, in questo stesso periodo, era stata commissionata un'altra fondamentale serie di immagini incise.

Tra le iniziative di quell'epoca risulta, infatti, di primaria importanza per noi sottolineare che a un gruppo ristretto di artisti fu affidato il compito di elaborare due diverse serie di incisioni, che illustrassero la vita ed i miracoli di Ignazio di Loyola[47]. Il pittore fiammingo P. P. Rubens svolse il ruolo di supervisore – e forse anche di più – della serie più importante, composta da 79 incisioni stampate nel 1609: alle quali in seguito, nel 1622, anno della canonizzazione, venne aggiunta la tavola n. 80. raffigurante, appunto, questo avvenimento[48]. L'esistenza di due disegni preparatori eseguiti dal Rubens per questa serie costituisce la conferma documentaria del ruolo che egli svolse in prima persona[49]. In verità soltanto con la salita al soglio pontificio di

---

[46] L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* (Freiburg 1923-39) ed. cit.: *La storia dei papi* 11 (Roma 1929) 489.

[47] Esse sono: *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae* (Antverpiae 1610) con 12 tavole incise a bulino da Cornelis e Theodor Galle, Charles de Mallery e Adrian Collaert dai quadri del pittore spagnolo Juan de Mesa; *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae* (Romae 1609) con 79 tavole incise a bulino: nel 1622 ne venne aggiunta un'ulteriore raffigurante la canonizzazione.

[48] Cfr. J.S. HELD, *Rubens and the Vita Beati P. Ignatii Loiolae of 1609* in J.R. MARTIN, *Rubens before 1620* (Princeton 1972) 93-134; U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola* (Berlin 1982) 277-321.

[49] Uno si riferisce alla tavola n. 68, raffigurante S. Ignazio che prega all'aperto guardando le stelle, ed è conservato al Cabinet des Dessins du musée du Louvre, cfr. A. SERULLAZ, *Rubens ses maîtres, ses élèves* (Paris 1978) 26-8; l'altro si riferisce alla tavola n. 64 raffigurante S. Ignazio che ottiene da Giulio II l'autorizzazione a fondare il Collegio Germanico, ed è conservato alla National Gallery of Scotland di Edimburgo, cfr. J. ROWLANDS, *Rubens Drawings and Sketches* (London 1977) 37.

Paolo V Borghese avvenuta nel 1605, la situazione cominciò ad evolversi: dapprima, però, venne canonizzato Luigi Gonzaga, nel 1605, e soltanto dopo quattro anni, nel 1609, venne beatificato Ignazio di Loyola; mentre si dovette aspettare fino al 1622 per la canonizzazione, sotto il papato di Gregorio XV Ludovisi.

Date tutte queste considerazioni, si consolida sempre di più l'ipotesi che l'esecuzione della serie delle incisioni per gli Esercizi abbia in ogni caso come «terminus ante quem» il 1609, anno della beatificazione; tale esecuzione potrebbe essere circoscritta entro i primi anni del 1600: addirittura entro il 1605 circa, quando cioè, in un primo tempo, i padri Gesuiti ipotizzavano che il loro fondatore venisse canonizzato. Soltanto, però, attraverso l'analisi stilistica di tutte le incisioni si potrà capire se queste ipotesi risulteranno sufficientemente valide.

IV. P. P. Rubens e la Compagnia di Gesù: ipotesi di attribuzione

L'invenzione delle diverse composizioni delle illustrazioni lascia presagire chiaramente l'esistenza di una mente che ha saputo fondere la profondità spirituale degli Esercizi con una spigliata ed immediata resa stilistica. Osservando le incisioni si può subito notare che tutta la serie – ad eccezione di tre immagini: in parte la n. 11, le nn. 13 e 22 – è caratterizzata da una ben percepibile omogeneità di esecuzione, sia per quanto riguarda certe caratteristiche di resa stilistica, sia per il modo di strutturare la scena e di comporre i diversi episodi rappresentati e sia, inoltre, per il ripetersi di stereotipi in alcuni volti e in personaggi in genere. Man mano che si osservano le singole incisioni, nonostante l'originalità e la personalità a sè stanti di ciascuna tavola, si acquista l'impressione che esse siano tutte amalgamate tra loro, quasi compenetrate da un'unica mente ispirativa. Si presentano, però, all'interno della serie alcune interessanti divergenze. Da un punto di vista stilistico, infatti, si avverte una certa disparità, percettibile in alcuni casi in modo più forte, in altri più attenuato. Si potrebbe, però, supporre che certi caratteri propri di alcuni particolari delle incisioni rivelino non la presenza di alcune menti creative divergenti – ad esempio una più raffinata ed una più elementare – ma la forza espressiva di una personalità non ancora giunta ad esprimere completamente le sue potenzialità stilistiche: ma i cui presupposti appaiono qui già, per certi versi, manifestamente estrinsecati.

Si intende ora proporre come possibile ideatore ed esecutore dell'intera serie il pittore fiammingo P. P. Rubens (1577-1640), il quale, come si è già sottolineato, aveva ricevuto l'impegnativo incarico di eseguire la serie di incisioni sulla vita di S. Ignazio. Man mano che si affronterà l'analisi stilistica di ogni singola incisione della serie degli Esercizi, le ipotesi relative ad una probabile paternità rubensiana diventeranno sempre più solide e consistenti. Prima di addentrarsi, però, nello specifico campo dello stile, bisogna innanzitutto chiarire alcuni elementi relativi al Rubens, che si rivelano particolarmente utili per questa indagine.

I padri Gesuiti, volendo affidare a qualcuno il delicato incarico di comporre le illustrazioni degli Esercizi, dovevano essere completamente sicuri della riuscita dell'opera secondo i loro intendimenti. Il rischio di far eseguire delle incisioni che non corrispondessero completamente al contenuto ignaziano del libro degli Esercizi Spirituali era per loro inaccettabile; senza considerare poi la pericolosità per gli esercitanti di trovarsi di fronte a modelli iconografici non completamente corrispondenti ai singoli esercizi proposti. Risulta, perciò, evidente che i padri Gesuiti abbiano dovuto ricorrere a qualcuno di cui si fidavano completamente. Qualcuno, però, che non solo fosse sensibile al messaggio della spiritualità ignaziana, ma che anche, nello stesso tempo, possedesse un talento molto spiccato. L'unico artista in quel periodo che possedeva tali presupposti era proprio P. P. Rubens, al quale commissionarono, infatti, all'incirca in quello stesso periodo, l'incarico di illustrare la vita del fondatore[50]. Del resto l'artista fiammingo aveva dipinto nella chiesa dei Gesuiti della SS. Trinità a Mantova il trittico per la famiglia Gonzaga, nell'anno 1604-5[51]. La commisione di quest'opera era in stretto legame proprio con la beatificazione, avvenuta nel 1605, di Luigi Gonzaga, membro della Compagnia di Gesù, che tanto influì all'epoca sulla preparazione di quella di Ignazio[52]. La constatazione di un rapporto di amicizia e di fiducia tra i padri Gesuiti e P. P. Rubens induce a supporre una marcata disponibilità della Compagnia nei confronti del pittore, certamente verificatasi precedentemente all'impostazione del rapporto di lavoro.

Questa deduzione si può ricondurre ad una semplice constatazione relativa alla biografia del pittore: egli risiedeva, infatti, ad Anversa, città delle Fiandre che nella storia della Compagnia di Gesù assume un'importanza straordinaria ed un ruolo strategico. Anversa, infatti, era il centro propulsore dell'attività dei padri Gesuiti nelle Fiandre, i quali incrementarono le loro fondazioni dando vita ai più rinomati collegi, non solo teologici, ma anche umanistici. A questo proposito il Poncelet scrive:

> «Avec ces maisons nouvelles, ajoutées aux collèges philosophiques et théologiques les jésuites belges possédaient la plupart des organes necessaires à leur formation intellectuelle et religieuse»[53].

Il clima di fermento culturale che si respirava ad Anversa era senza dubbio del tutto nuovo e particolare, coinvolgendo così la maggior parte dei cittadini di un elevato ceto sociale, tra i quali soprattutto quelli di giovane età, che vennero stimolati nella loro creatività intellettuale. Il Rubens negli anni prima di intraprendere il viaggio in Italia, iniziato nel 1600, eccelse proprio per il profitto con cui svolgeva i suoi studi umanistici, che con molta probabi-

---

[50] Il primo studioso ad interessarsi dello stretto rapporto tra la Compagnia di Gesù e P.P. Rubens fu F. PEETERS, *Rubens et la Compagnie de Jésus*. Études classiques 13 (1945) 167-88.

[51] Cfr. J. MÜLLER-HOFSTEDE, *Peter Paul Rubens. 1577-1640* 1 (Köln 1977) 100-5.

[52] Non è stata mai ancora valutata la relazione tra questa importante commissione avuta dal Rubens da parte dei Gonzaga e l'imminente beatificazione di Luigi Gonzaga.

[53] A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pay-Bas* 1 (Bruxelles 1927) 449.

lità compì proprio in un collegio che dipendeva dai Gesuiti[54]. Rimane alquanto verosimile supporre in ogni caso che il grande slancio del giovane Rubens verso la cultura umanistica trovava una giusta risposta nell'attività didattica dei Gesuiti di Anversa. A riprova di ciò si può inoltre ricordare che il Rubens nel corso della sua vita fu sempre legato ai più importanti padri Gesuiti, professori in diversi collegi della Compagnia nelle Fiandre[55].

Inoltre, una volta tornato ad Anversa nel 1608, dopo il viaggio in Italia e fino alla morte, ottenne numerose commissioni gesuitiche, tanto da poter essere considerato come il pittore più rappresentativo della spiritualità gesuitica[56]. Egli, infine, partecipò attivamente alle Congregazioni Mariane, associazioni religiose della Compagnia di Gesù per i laici[57]. Dati tutti questi molteplici elementi, si può giungere alla conclusione che, come alcuni padri Gesuiti proposero al giovane Rubens di elaborare una serie di immagini relative alla vita di Ignazio, così allo stesso tempo essi potrebbero avere proposto sempre a lui di comporre alcune immagini da allegare ai fogli sciolti, contenenti il testo degli Esercizi, che poi essi avrebbero consegnato personalmente all'esercitante.

Analisi dello stile e del contenuto delle singole incisioni

Per comprendere certe difformità stilistiche contenute nella serie delle incisioni degli Esercizi, si deve tenere presente, perciò, l'evoluzione artistica del Rubens nell'arco di tempo che và dal suo apprendistato, ossia dall'ultimo decennio del 1500, fino al già supposto «terminus ante quem», 1609. Il Rubens, infatti, iniziò la sua attività di apprendistato, intorno al 1591 circa, nella bottega del pittore Tobias Verhaecht; operò in seguito in quella di Adam van Noort, ed infine, dal 1596 fino al 1600, in quella di Otto Van Veen: dove migliorò il suo stile pittorico a tal punto, che ottenne l'iscrizione già nei 1598 alla Gilda di S. Luca di Anversa, ossia la corporazione degli artisti[58]. Il 9

---

[54] Le consuete biografie di Rubens riportano che egli studiò ad Anversa presso una scuola latina, e che fu allievo dell'umanista Rumold Verdonck. Il PONCELET 2 11 ss. ricorda che all'epoca del Rubens ad Anversa tutte le attività didattiche dipendevano dalla Compagnia di Gesù, la quale organizzava corsi umanistici, greco-latini, filosofici e teologici avvalendosi anche dell'aiuto di alcuni importanti professori laici. Inoltre sempre il PONCELET ibid. 70-80 ricorda anche che tutte le attività culturali come le accademie, le stanze di retorica e le rappresentazioni teatrali, erano creazioni gesuitiche, ideate proprio per stimolare ancora di più la creatività intellettuale dei loro concittadini. Il Reiffenberg, pubblicando per la prima volta la prima biografia inedita del pittore ad opera dello stesso nipote del Rubens, Philippe Rubens, in riferimento al passo in cui si nominano gli studi compiuti dal pittore aggiunge in una nota: *au collège des jésuites*, cfr.: F. REIFFENBERG, *Nouvelles recherches sur Rubens.* Nouveaux mémoires de l'Académie royale de Belgique 10 (1837) 5; cfr. pure: PEETERS 167. In TH. VAN LERIUS, *Catalogue du Musée d'Anvers* (Anvers 1874) 292, nel breve profilo biografico sull'artista, si legge: *Pierre-Paul y acheva avec succès le cours de ses humanités, au collège des jésuites.*

[55] PEETERS 170-72.

[56] Basti pensare all'importante incarico, che egli ricevette dalla Compagnia, relativo al vasto ciclo di decorazione pittorica per la chiesa dei Gesuiti ad Anversa, ora chiesa di S. Carlo, cfr. J.R. MARTIN, *The Ceiling Paintings for the Jesuit Church in Antwerp* (Bruxell 1968) (= Corpus Rubenianum Ludwig Burchard 1) n. 1, p. 57-8.

[57] Cfr. PONCELET 2 343.

[58] Cfr. A. MICHIELS, *Rubens et l'école d'Anvers* (Paris 1854) 83-7.

maggio del 1600 partì per l'Italia – era l'anno del giubileo indetto per l'Anno Santo – e ne visitò, rimanendo completamente affascinato dall'arte italiana, le più importanti città fino al 1608, quando, a causa della improvvisa malattia della madre, fu costretto a ritornare ad Anversa[59].

Si vuole così dividere in due parti fondamentali la formazione artistica del Rubens: quella che arriva fino al 1600, periodo durante il quale ad Anversa comincia ad interessarsi all'arte figurativa, subendo interamente l'influsso dell'ambiente fiammingo: e la parte relativa al suo soggiorno in Italia, dal 1600 al 1608, durante il quale perfeziona la tecnica disegnativa e coloristica mediante un'attenta analisi dei grandi artisti italiani.

Si verrà a constatare nel corso dell'analisi stilistica che la serie delle incisioni degli Esercizi segue proprio questa stessa evoluzione artistica del Rubens, ovverosia che egli ne abbia eseguito un certo numero presumibilmente entro il 1600, quando stava ancora ad Anversa, ed il rimanente durante il suo soggiorno in Italia entro il 1608, anno della sua partenza; ad eccezione, però, del ritratto che eseguì nel 1621, come poi si analizzerà. L'interesse artistico del giovane Rubens verso l'incisione trova un valido riscontro documentario attraverso i suoi primi disegni, che eseguì durante gli anni di apprendistato ad Anversa ispirandosi in prevalenza proprio a numerose serie di immagini incise. In quell'epoca, infatti, era assai rinomata e diffusa in tutta Europa, e marcatamente nelle Fiandre, la produzione editoriale di libri illustrati sia con xilografie che con incisioni a bulino, a soggetto in prevalenza religioso, ed eseguiti da importanti ed abili artisti. La maggior parte dei disegni del giovane Rubens sono proprio copie parziali di queste incisioni. Il fascino verso il mondo incisorio, quindi, per il Rubens fu immediato e del resto duraturo, come si percepisce chiaramente considerando l'insieme della sua attività artistica[60].

---

[59] Sull'attività del Rubens in Italia cfr. in particolare M. JAFFÉ, *Rubens and Italy* (Oxford 1977) e J. MÜLLER-HOFSTEDE.

[60] Sul profondo interesse nutrito dal Rubens per il campo incisorio cfr. H. HYMANS, *La gravure dans l'école de Rubens* (Bruxelles 1879). Si conosce ancora poco dell'attività del Rubens prima del viaggio in Italia. La scarsezza di notizie documentarie sul periodo di formazione del Rubens ha creato inevitabilmente una profonda frattura relativa all'iter artistico del pittore; si può riscontrare però un elemento assai utile, ossia la constatazione della forte inclinazione del Rubens verso l'arte incisoria. I suoi primi interessi furono rivolti – come vedremo subito – in special modo allo studio di numerose incisioni che circolavano ad Anversa. In verità ciò non dovrebbe meravigliare più di tanto, in quanto la città di Anversa costituì per tutto il 1500 un fervido centro culturale legato principalmente all'incisione. Questa arte, quindi, faceva parte integrante della profonda tradizione culturale del Rubens, e certamente non soltanto come qualcosa che abbia potuto interessarlo marginalmente durante gli anni della sua vita. Non si hanno dati sicuri a proposito del fatto che Rubens non eseguì mai in prima persona un'incisione, anzi esistono piuttosto elementi che accreditano il contrario. Egli, ad esempio, imparò personalmente la tecnica dell'acquaforte (cfr. HYMANS 151), e, per quanto riguarda le incisioni a bulino, seguiva in tutte le fasi l'attività dell'incisore, al quale forniva dei disegni preparatori molto scrupolosi, e ritoccava personalmente i rami a seconda delle necessità (cfr. HYMANS 191-92). Non credo che possa così destare una particolare meraviglia il supporre che egli, da giovane, mentre cominciava ad imparare i primi rudimenti di pittura, allo stesso tempo avrebbe potuto provare ad intagliare qualche rame, soprattutto se di dimensioni ridotte.

Egli eseguì numerosi disegni tratti da: la serie di xilografie composte dallo svizzero Tobias Stimmer contenute nel libro, in traduzione latina, «Novae Tobiae Stimmeri sacrorum Bibliorum figurae» edito a Strasburgo nel 1590; la serie di xilografie composte dal tedesco Jost Amman per il Libro di Giuseppe Flavio, «De antiquitatibus judaicis» edito a Francoforte nel 1580: la serie di xilografie eseguite dal tedesco Hans Weiditz per la traduzione tedesca dell'opera di F. Petrarca, «De rebus utriusque fortunae» del 1532; la serie delle 12 incisioni a bulino eseguite dall'olandese Hendrick Goltzius sulla Passione di Gesù, del 1596; infine le numerose incisioni del tedesco Hans Holbein il giovane[61].

Il giovane Rubens trae un valido insegnamento proprio da queste immagini incise, che esercitano su di lui un forte influsso. Egli, infatti, sembra usare nei suoi disegni queste immagini per esercitare le proprie capacità tecniche, riguardo ai panneggi, alle diverse pose delle figure, allo sguardo dei volti ed alla prospettiva. Gran parte di questi disegni, soprattutto quelli più antichi, sono caratterizzati da una semplicità stilistica ed una ingenuità compositiva molto rilevanti, anche se già si percepisce una solida impronta artistica. Ed è proprio questo stesso stile così semplificato, essenziale, ma anche in alcuni casi già molto raffinato, che si ritrova in una parte delle incisioni della serie degli Esercizi. Si è già ricordato che, ad Anversa, il Rubens, frequentando attivamente l'intenso ambiente culturale della città, era di conseguenza in stretto contatto con coloro che la promuovevano: i padri della Compagnia di Gesù. Tali attività umanistiche venivano inserite e ricollegate ad un loro specifico significato spirituale; si svolgevano, infatti, frequentemente celebrazioni religiose, catechesi ed Esercizi Spirituali. È presumibile, quindi, supporre che il Rubens, ancora giovane, durante gli anni in cui risiedeva ad Anversa entro il 1600, possedendo e manifestando il proprio talento artistico, abbia potuto sperimentare l'esecuzione di qualche immagine relativa proprio ad alcune meditazioni degli Esercizi.

Lo stile adottato per alcune incisioni dovrebbe corrispondere, perciò, sia a quello ancora in fieri simile ai suoi disegni di questo stesso periodo, che a quello, più evoluto, degli anni subito prima della sua partenza, in cui assorbì completamente la tecnica e l'ispirazione dei pittori fiamminghi. E proprio una parte della serie delle incisioni degli Esercizi – le numero 1-4 6 7 9 12 15 16 19 – presentano quelle stesse caratteristiche stilistiche e compositive appartenenti all'artista nel primo periodo anversese.

Gli elementi comuni che si riscontrano in questo confronto si possono riassumere in una vivacità espressiva dei personaggi, nelle loro dimensioni ridotte e nella forte componente fiamminga che emerge nel tipo del paesaggio inciso. Queste prime immagini degli Esercizi, però, suggeriscono anche un'altra fonte stilistica e compositiva molto interessante: il libro figurato «Evangelicae historiae imagines» inciso dai Wierix, scritto dal padre J. Nadal e

---

[61] Cfr. F. LUGT, *Rubens und Stimmer*. Art Quarterly 6 (1943) 99-114; per il repertorio dei disegni del Rubens cfr. L. BURCHARD-R.A. D'HULST, *Rubens drawings* (Bruxelles 1963).

pubblicato nel 1593[62]. La serie delle incisioni, come si è già visto più sopra, erano assai diffuse ad Anversa, e la fervida immaginazione creativa del Rubens avrebbe potuto certamente rimanere colpita da queste incisioni, così come lo fu dagli altri libri sopracitati.

Nell'ambito del gruppo di incisioni eseguite presumibilmente dal Rubens entro il 1600, alcune – in particolare le numero 12 15 16 e 19 – sono caratterizzate da una maniera molto semplice, che mostra i limiti di un artista ancora agli inizi della propria tecnica. Un elemento molto utile, che può legare l'attività del giovane Rubens a queste immagini, riguarda l'età del personaggio principale della scena, o del gruppo dei personaggi, rappresentati in queste poche incisioni: tale età è visibilmente molto giovane, come se si trattasse all'incirca di quindicenni. Bisogna ricordare, a questo proposito, che colui che medita i vari punti degli Esercizi deve considerare sempre sè stesso, come se agisse in prima persona, in modo tale che l'effetto spirituale di un qualsiasi argomento meditato si produca perfettamente. Quindi colui che ha meditato ed inciso tali esperienze spirituali aveva sicuramente la stessa età delle figure da esso rappresentate. Proprio queste tavole, perciò, che presentano dei personaggi molto giovani, potrebbero essere state le prime incise dal Rubens: a causa inoltre anche dello stile così elementare in confronto alle rimanenti, anch'esse circoscritte al periodo anteriore al 1600.

Queste prime incisioni appartengono tutte alle meditazioni relative alla scelta che l'uomo deve fare secondo la volontà di Dio, non precludendo una possibile chiamata religiosa. La presenza della croce in primo piano su ciascuna incisione, eccetto quella n. 19, attira subito l'attenzione di chi guarda, a causa delle sue dimensioni notevolmente ingrandite: l'intento, infatto, è quello di rendere immediatamente consapevole l'esercitante che il peso della croce, una volta assunto, è molto difficile da sopportare.

La composizione scenografica non presenta nessuna notevole particolarità d'invenzione: infatti, è stata ripresa proprio dal tipo compositivo delle bibbie illustrate della fine del 1500, ed in particolare dal libro del Nadal, ma riadattata ovviamente al nuovo soggetto degli Esercizi. Nella incisione n. 12 degli Esercizi (tav. n. 12), ad esempio, l'idea di creare tre scene che si snodano in un paesaggio molto ampio e variegato, tra cui la più lontana raffigura Gesù tra i discepoli su di una montagna, si ritrova precisamente in alcune incisioni fiamminghe del libro del Nadal, come quella numero LIIII ed altre (tav. n. 28). Invece, la processione con le numerose figure che portano la croce deriva dalla tradizione iconografica della «Imitatio Christi». La rappresentazione dell'angelo in primo piano è resa del tutto particolare sia nella semplicità del volto che esprime una certa innocenza, aumentata dall'evidente giovane età della figura, sia dall'altrettanta semplice esecuzione del corpo e del panneggio. Questa figura trova riscontro proprio in alcuni disegni eseguiti dal Rubens agli inizi della sua formazione, prendendo spunto dalla bibbia di

[62] V. note 16-22.

Stimmer: uno in particolar modo, raffigurante quattro studi femminili molto simili all'angelo dell'incisione degli Esercizi, soprattutto nel volto e nella leggiadria della posa: inoltre anche in un ulteriore disegno di Rubens da un'incisione di H. Holbein, il volto di una giovane inginocchiata è raffigurato con lo stesso garbo, ma sempre con i lineamenti ancora abbastanza sommari[63]. Il paesaggio di questa incisione è curato con molta precisione nel folto gruppo degli alberi posti quasi a metà della tavola, ed anche nei radi ciuffi d'erba nella parte bassa sinistra.

La rapidità del segno si perde in così tanti piccoli dettagli, come ad esempio le singole fronde degli alberi e il mescolarsi delle nuvole in lontananza, che potrebbe sembrare che l'autore abbia inciso direttamente sul rame, senza ricorrere ad un precedente disegno preparatorio. Questa ipotesi è anche avvallata dalla stessa scarnezza della composizione, che non richiedeva appunto un precedente disegno impegnativo. Lo schema compositivo di questa incisione verrà riutilizzato più volte, nei libri spirituali illustrati della Compagnia, come modello iconografico di esortazione ad imitare Gesù nel portare la croce. A questo proposito, basta confrontare l'incisione n. 21 (tav. n. 29) del libro *Via vitae Aeternae* scritto da Antoin Sucquet ed inciso dall'importante artista fiammingo Boetius à Bolswert, edito nel 1620, dove ormai la scena appare molto più articolata e complessa, a causa dell'aggiunta di nuovi altri elementi meditativi[64].

Anche nelle incisioni numero 15 e 16 degli Esercizi (tav. nn. 15 e 16), si ritrovano quegli stessi elementi stilistici che permettono di avvicinarle all'attività del Rubens verso la metà dell'ultimo decennio; la presenza nell'incisione n. 15 di un gruppo di giovani ragazzi convalida quanto si è già detto più sopra riguardo questa ipotesi. I volti barbuti dei personaggi più anziani in ambedue le incisioni, ed anche i panneggi trattati ancora con eccessiva pesantezza e privi di una vera plasticità, si ritrovano in vari disegni eseguiti dal giovane Rubens sempre come studi ed esercitazioni[65].

Nell'incisione n. 19 degli Esercizi (tav. n. 19), la composizione della scena si presenta più articolata; risulta di estremo interesse la realizzazione dei personaggi in primo piano: l'angioletto con la bilancia in mano e subito dietro, l'angelo, l'anima e il diavolo posti di spalle. Queste figure si staccano completamente dal resto della composizione, che risulta essere più trascurata e sommaria. La posa così aggraziata del piccolo e paffuto angioletto rivolto frontalmente è caratterizzata da una accentuata rotondità e mollezza delle forme.

Risultano, inoltre, delineati con una precisione, sebbene ancora semplicistica, lo sguardo del giovinetto, il gesto ansioso del diavolo e la figura di

---

[63] K.L. Belkin, *Rubens und Stimmer* in *Tobias Stimmer* (Basel 1984) 203 210.

[64] A. Sucquet, *Via vitae aeternae iconibus illustrata per Boetium à Bolswert* (Antverpiae Nutius 1620): il testo è illustrato da 32 incisioni a bulino. Cfr. Funck 248 398; Praz 506; J. Landwehr, *Emblem and fable books printed in the Low Countries 1542-1813* (Utrecht 1988) 258.

[65] Belkin 211 213.

spalle dell'angelo che indica all'anima la strada del bene; quest'ultimo è raffigurato con un panneggio di una posatezza e dignità classicheggiante e con delle grandi ali piumate.

La struttura di base del paesaggio di sfondo e dell'intera rappresentazione della metà superiore dell'incisione n. 19 si ritrova, riadattata in maniera molto più organica e raffinata, nella incisione n. 2 sempre degli Esercizi (tav. n. 2).

Le piccole figure che fuoriescono dall'antro sono tutte ben dettagliate nella loro fisionomia. Il personaggio di spalle, assorto nella contemplazione, ha una età maggiore rispetto ai protagonisti delle incisioni precedenti, e questo avvalora l'ipotesi che tale incisione venne eseguita certamente dopo le altre sunnominate. Confrontando questa incisione con il frontespizio e l'incisione n. 1 (tav. n. 30) del libro del Sucquet inciso dal Bolswert, risulta evidente come queste due ultime illustrazioni siano composte da alcuni elementi propri della incisione degli Esercizi. Il Bolswert, infatti, sotto espressa direzione del Sucquet, rielabora la tavola degli Esercizi creando due nuove incisioni, arricchite da numerosi dettagli meditativi. La distribuzione equilibrata della scena della tavola degli Esercizi a favore di una spazialità più libera, viene, però, soppressa dal Bolswert per dare vita a due illustrazioni più serrate ed articolate.

Il vero momento di passaggio e di superamento dalla iniziale fase stilistica è costituito, però, dalla incisione n. 9 degli Esercizi (tav. n. 9). La profondità spaziale della scena raggiunge un effetto tanto sorprendente da testimoniare di una nuova comprensione artistica da parte dell'artista. Questa incisione è dedicata alla meditazione dell'ultimo giudizio. Tale argomento costituisce uno dei modelli più riprodotti nella storia dell'iconografia cristiana. Dando per presupposto, ovviamente, l'influsso esercitato dalle grandi opere d'arte come il giudizio michelangiolesco nella cappella Sistina, risulta più inerente portare a confronto dei prototipi più vicini all'area culturale delle incisioni degli Esercizi. Un esempio si può ritrovare nella xilografia eseguita dal fiammingo Peter van der Borcht per il catechismo illustrato scritto da Pietro Canisio, stampato ad Anversa nel 1589[66].

La xilografia è molto più piccola rispetto all'incisione a bulino degli Esercizi, e più che altro tende a fornire una visione schematica, dividendo in due parti uguali la struttura della scena: nella parte superiore vi è il Cristo giudice affiancato dalla Vergine e dai santi, nella metà inferiore vi è il genere umano convocato da ogni parte. Nella tavola degli Esercizi, invece, viene dato uno spazio maggiore proprio alla raffigurazione del genere umano, estendendolo per i tre quarti della tavola. Colui che osserva l'incisione deve essere coinvolto soprattutto dagli avvenimenti stravolgenti che avvengono subito prima il giudizio divino. Risulta interessante constatare che, invece, nel libro

---

[66] P. CANISIO, *Institutiones christianae seu parvus catechismus catholicorum* (Antverpiae Plantin et Phil. Gallaeo 1589): il testo è illustrato da 98 xilografie disegnate ed incise da P. van der Borcht. Cfr. FUNCK 183 289.

del Nadal viene dedicata un'intera incisione, la n. I, proprio a questo argomento, dal titolo: «Quae iudicium universale proxime proecedent» (tav. n. 31).

In questa incisione si ritrova l'identica composizione di fondo della tavola degli Esercizi, quindi si presume che quest'ultima dipenda direttamente proprio dalla tavola del Nadal. Nelle due incisioni si riscontrano, inoltre, lo stesso pathos visibile nelle anime risorte e l'intensità drammatica che pervade la scena. Le figure, incise dai Wierix per il libro del Nadal secondo lo stile proprio dei libri illustrati di quel periodo, sono rese senza un particolareggiato studio dei rapporti anatomici, come, infatti, si percepisce nelle incisioni degli Esercizi già commentate. Con questa incisione degli Esercizi, invece, si assiste ad una fase in cui l'autore, ancora fortemente influenzato da questa tradizione editoriale figurata, tenta di dare vita a delle raffigurazioni umane di composizione più complessa e dettagliata. La semplicità dei tratti anatomici delle figure principali e l'ingenuità dei modelli dei personaggi più piccoli trova sempre valida conferma nello stile del giovane Rubens degli anni anversesi di apprendistato.

Al contrario, invece, confrontando la tavola degli Esercizi con quella n. 16 con lo stesso soggetto, (tav. n. 32) incisa dal Bolswert per il libro del Sucquet, sorge un ulteriore analisi critica. La somiglianza tra le due incisioni è incontrovertibile, a parte l'aggiunta, in quella del Sucquet, del grande cuore sospeso tra il Paradiso e la terra. Esaminando attentamente entrambe, però, si capisce come il Bolswert, rifacendosi quindi presumibilmente all'incisione degli Esercizi, la semplificò completamente nella resa stilistica. I volti ed i corpi dei personaggi non hanno più quella plasticità e consistenza, tanto visibile nella tavola degli Esercizi, seppure espressa in figure così piccole. I panneggi mossi e delicati nella tavola degli Esercizi, diventano qui duri e a volte, perso il loro significato, sono trasformati addirittura in corazza come appare nell'arcangelo di spalle al centro della scena.

Certamente dello stesso periodo dell'incisione n. 9 degli Esercizi risulta essere quella n. 10 (tav. n. 10), dove viene approfondito un nuovo argomento intimamente legato alla spiritualità ignaziana e rintracciabile successivamente più volte nell'iconografia dell'età ormai matura del Rubens: la raffigurazione disperata e sconvolta dei volti delle anime dei dannati all'inferno[67]. Nella storia dell'arte cristiana la raffigurazione dell'inferno viene rappresentata sempre attraverso soluzioni iconografiche di grande coinvolgimento emotivo.

Uno dei modi più frequenti fin dal Medioevo consisteva nel dare vita ad una raffigurazione antropomorfa dell'inferno, che doveva rappresentare appunto la gola degli inferi: veniva effigiata di faccia o di profilo una figura mostruosa con la bocca spalancata, pullulante di dannati spinti dentro dai diavoli. Questa tradizione iconografica perdurò in alcuni ambienti artistici

[67] In seguito all'analisi di questa tavola si può comprendere meglio come mai, nel barocco, la raffigurazione delle anime dannate ottenne una diffusione particolare.



Tav. 1: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 2: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



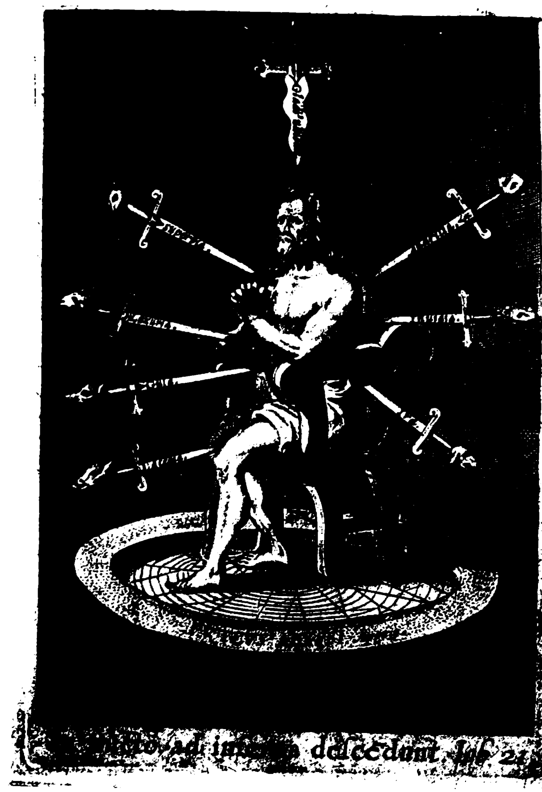
Tav. 3: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al



Tav. 4: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al



Tav. 5: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 6: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 7: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino



Tav. 8: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al



Tav. 9: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Quis habitabit ex uobis cũ ardorib? sẽpiternis. Is. 33.

Tav. 10: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.







Tav. 13: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 14: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.







Tav. 17: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 18: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.







Tav. 21: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 22: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Paſſ.ˀē, uobis reliq̄ns exēplū, ut ſequam: ueſtigia eiꝰ

Tav. 23: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino



Tav. 24: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al



Tav. 25: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.



Tav. 26: Illustrazione per gli Esercizi Spirituali, intorno al 1600, incisione a bulino.

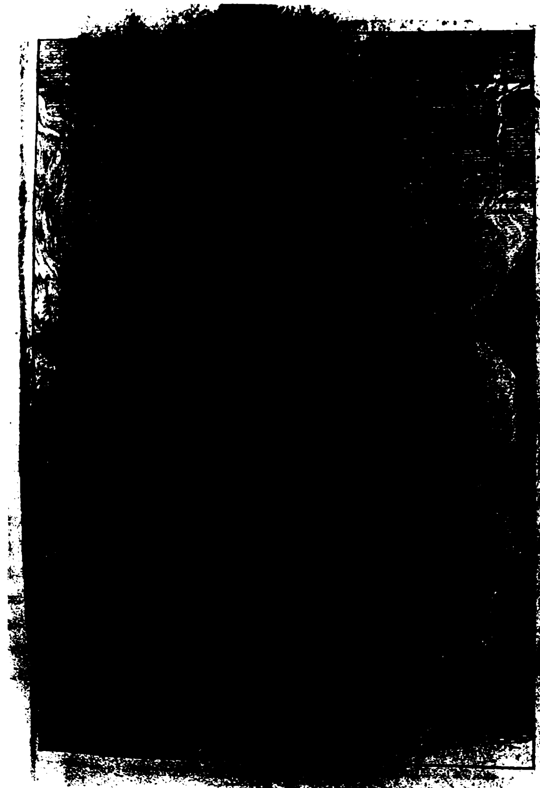


Tav. 27: Ritratto di S. Ignazio di Loyola per gli Esercizi Spiri-



Tav. 28: B. Passeri invenit A. Wierix sculpsit in J. Nadal, *Adnotatio-*

LIIII.



Tav. 29: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Antverpiae, typis M. Nutii, 1620, n. 21.



Tav. 30: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Antverpiae, typis M. Nutii, 1620, n. 1.



Tav. 31: B. Passeri invenit Joann. Wierix sculpsit in J. Nadal, *Ad-*



Tav. 32: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*,



Tav. 33: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Antverpiae, typis M. Nutii, 1620, n. 17.



Tav. 34: P. van der Borcht in P. Canisio, *Institutiones christianae*, Antverpiae, Plantin, c.F4.

DIABOLI HÆRETICIQVE LAPSVS SIMILLIMVS. 10.

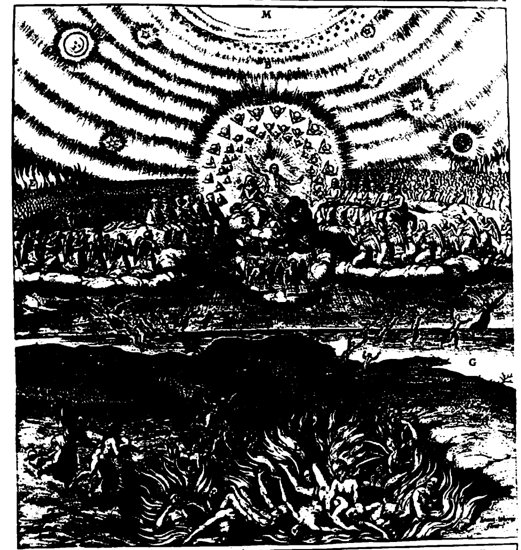


Dæmon[illegible] hæretico, quid quadrat rite duobus?
Ille polo, [illegible] fidei, sacrata corruit arce.

Wat moetmen in Vyandt, en in Ketter bemercken?

Tav. 35: Th. Galle in J. David, *Veridicus christianus*, Antver-
[illegible]

FERIA II. POST DOMIN. I. QVADRAG.
Iudicium vniuersale. 99
Matth. xxv. *Anno xxxiij.* xxviij



A. IESVS *in throno gloriæ sedens, iudicium exercet.*
B. *Cæli, Planetæ, & Stellæ longe illustriores, quàm antea.*
C. *Circumstant* IESVM *omnes Angelorum ordines.*
D. *Assidet Filio Virgo Mater, & suo gradu electi omnes.*
E. *Elementa noua; purissimum, & liquidissimum Ignis elementum.*
F. *Aeris, lucidum, amœnum, pacatissimum, nulla regionum diuersitate.*
G. *Aquæ, purgatissimum, clarum tranquillum.*
H. *Terræ, purum, ac simplex, omnibus tum naturæ, tum artis operibus liberum.*
I. *Ministerio Angelorum, et imperio Christi, boni à malis separantur.*
K. *Boni audiunt à Christo Venite benedicti &c. Mali; Ite maledicti.*
L. *Inferni horrendum os apertum damnatos cum diabolis deuorat.*
M. *Peracto iudicio, Christus intelligitur ascendere in empyreum Cælum cum Angelis, & sanctis omnibus, regnaturus in æternum.*

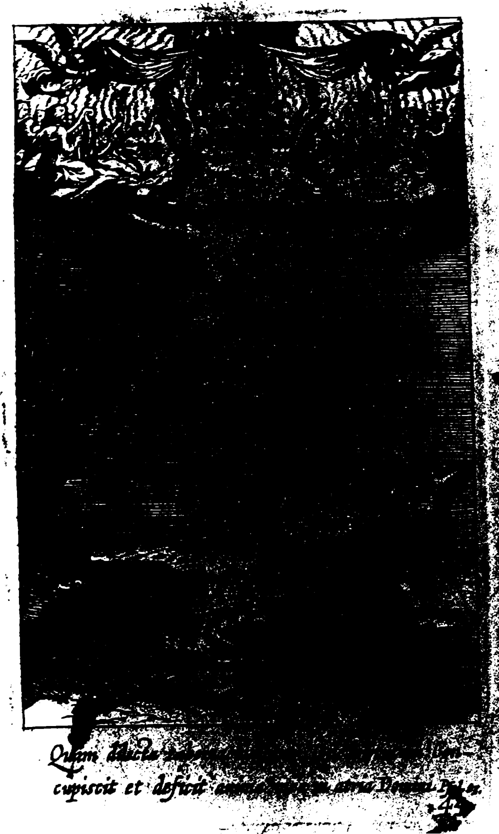
Tav. 36: B. Passeri invenit Joann. Wierix fecit in J. Nadal, *Adnotatio-*
[illegible] 1594, n. 99/XXVIII.



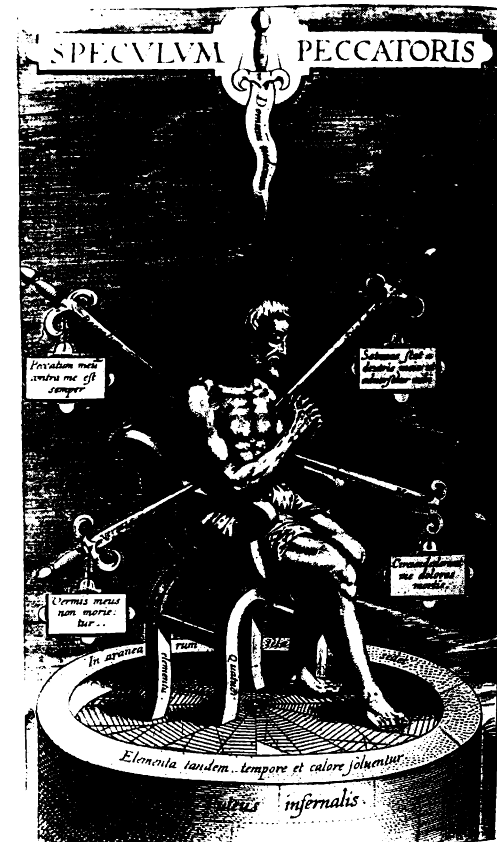
Tav. 37: O. Vaenius in *Amoris divini emblemata*, Antverpiae, ex off. M. Nutii et Joann. Meursi, 1615, p. 39.



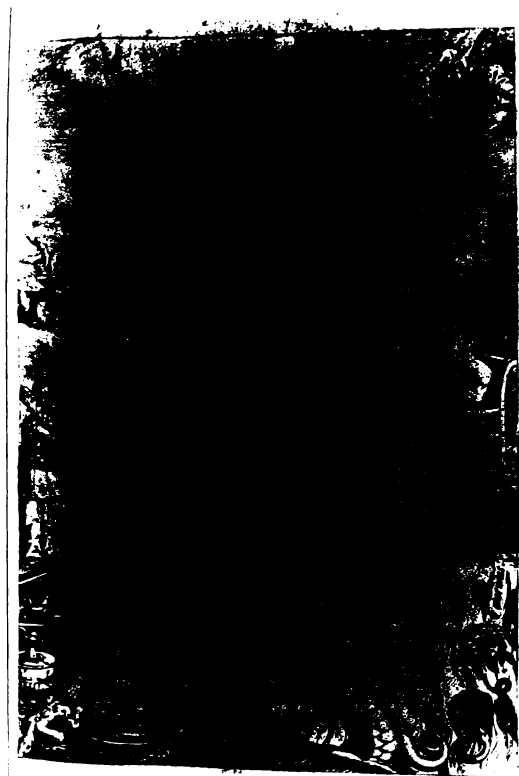
Tav. 38: P.P. Rubens in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22, n. 68.



Tav. 39: B. à Bolswert in H. Hugo, *Pia desideria*, Antverpiae,
[illegible]



Tav. 40: In T. Sailly, *Thesaurus precum*, Antverpiae, ex off. plantiniana, 1609, p. 430.



Tav. 41: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Antverpiae, typis M. Nutii, 1620, n. 10.



Tav. 42: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22, n. 67.



Tav. 43: P.P. Rubens disegno preparatorio della incisione n. 68 della serie della *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22.



Tav. 44: In B. Ricci, *Considerationi sopra tutta la vita di Giesù*,



Tav. 45: Th. Galle in J. David, *Veridicus christianus*, Antverpiae, ex off. plantiniana, 1601, n. 4.



Tav. 46: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22, n. 5.



Tav. 47: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*,



Tav. 48: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*,



Tav. 49: P.P. Rubens delineavit Th. Galle sculpsit in *Breviarium romanum*, Antverpiae, ex off. plantiniana, 1614.



Tav. 50: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22, n. 77.



Tav. 51: In T. Sailly, *Thesaurus precum*, Antverpiae, ex off.



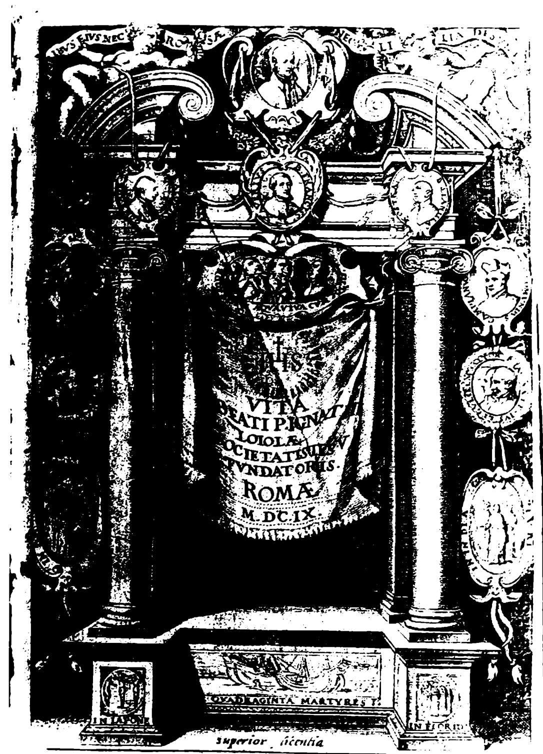
Tav. 52: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*,
22, n. 66.



Tav. 53: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*, Roma, 1609/22, n. 64.



Tav. 54: B. à Bolswert in A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Antverpiae, typis M. Nutii, 1620, n. 6.



Tav. 55: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*,
[illegible]



Tav. 56: P.P. Rubens (?) in *Vita Beati P. Ignatii Loiolae*,
[illegible], ritratto di Ignazio.

europei e si ritrova anche in alcuni libri gesuitici illustrati: alcuni precedenti le immagini degli Esercizi, come nel Canisio e nel Nadal; altri posteriori, come nel *Libretto d'immagini ... sopra i quattro Novissimi*, scritto da Luca Pinelli e pubblicato a Napoli nel 1600[68], ed in diverse tavole dell'importante libro illustrato *Veridicus Christianus*, scritto da J. David, inciso dall'importante artista fiammingo Thedor Galle e pubblicato ad Anversa nel 1601[69].

Nella tavola degli Esercizi, invece, si assiste ad un rinnovamento iconografico in cui l'attenzione non è concentrata, come nelle immagini sopracitate, sulla descrizione della mostruosità e del terrore dell'inferno, ma in particolar modo sulla condizione irrevocabile dei dannati e della loro pena. Tutta la scena è incentrata sulla presenza incombente della grata, formata da larghe e spesse sbarre di ferro, incastrate tra loro. La grata è fissata con grandi chiodi al perimetro del terreno circostante la voragine dell'inferno. Lo spazio libero tra le sbarre lascia intravedere uno spettacolo terrificante: tra le numerose lingue di fuoco si agitano i volti terrificati dei dannati che urlano, mentre figure mostruose li addentano tormentandoli continuamente.

Ogni particolare di questa scena sembra talmente vivo che impressiona notevolmente chi guarda: sembra quasi di sentire il calore delle fiamme e le urla strazianti. Un'angoscia pesante pervade tutta la scena, aumentata inoltre dalla presenza, sulla destra in alto, di scure nuvole da cui scaturiscono grandine e fulmini. I volti dei dannati che si agitano sono curati in maniera sorprendente in ogni loro singolo dettaglio. La costruzione della meccanica della tavola lascia presagire ancora una volta una mente artistica del tutto vicina alla sensibilità del giovane Rubens, il quale, in seguito, più volte rappresentò con viva maestria lo stravolgimento del peccato, senza mai cadere in faziosi manierismi od esagerazioni[70].

La presenza di alcune figure sulla sinistra di questa incisione n. 10 degli Esercizi chiarisce ancora di più il significato assoluto della pena dell'inferno. Dalla scena in primo piano, infatti, lo sguardo di chi medita oltrepassa una sorta di muro diroccato, che serve a sottolineare il distacco temporale tra i due piani di azione: il primo eterno, il secondo umano, quindi mortale. Si riesce ad osservare in lontananza dapprima un uomo anziano che giace supino, con una falce spezzata ed a fianco riverso uno scheletro: queste figure rappresentano rispettivamente il tempo e la morte, ovverosia il fatto che una volta che giunge la morte, il tempo termina il proprio cammino: la clessidra accanto a lui infatti, giace riversa. L'uomo, quindi, non è eterno, e deve sempre me-

---

[68] L. PINELLI, *Libretto d'imagini et di brevi meditationi sopra i quatro novissimi* (Napoli 1600): il testo è illustrato da quattro xilografie anonime di notevole invenzione, ma con uno stile sommario. Cfr. IPARRAGUIRRE *Répertoire* 474.

[69] J. DAVID, *Veridicus christianus* (Antverpiae ex Plantiniana 1601) il testo è illustrato da 100 incisioni a bulino eseguita da Th. Galle. Cfr. FUNCK 213 302; PRAZ 313; LANDWEHR 94; IPARRAGUIRRE *Répertoire* 495.

[70] Come esempio rappresentativo si può considerare la raffigurazione dei dannati posti nella parte destra inferiore del *Giudizio Universale* dipinto dal Rubens verso il 1615, conservato nella Alte Pinakothek di Monaco di Baviera. Cfr. D. FREEDBERG, *The life of Christ after the Passion* (London 1984) (Corpus Rubenianum Ludwig Burchard VII) 201-206.

ditare sulla propria morte, che implica a sua volta la terribile possibilità di andare all'inferno. L'essere umano, però, non sempre crede in questa verità, ed allora rischia di voler contenere e capire l'eternità; proprio a questo concetto di ispirano le due figure poste più lontano: la prima sulla sinistra raffigura il vano tentativo di un uomo di contare i granelli di sabbia, l'altra ancora più in fondo sulla destra, invece, raffigura un uomo che vuole esaurire le gocce d'acqua del mare. Sullo sfondo, una nave si allontana e simboleggia in maniera più esplicita la fine della vita, ossia la partenza obbligatoria che ogni uomo deve fare verso un altro lido.

Una copia riadattata di questa incisione si ritrova in una incisione in folio eseguita da Antoin Wierix, databile entro il 1604[71]. Qui vi sono anche rappresentate le meditazioni sulla morte e sull'ultimo giudizio. Un'esplicita ripresa degli elementi simbolici raffigurati sullo sfondo della grata dell'inferno posta in primo piano si ritrova nella incisione n. 17 incisa dal Boswert per il libro del Sucquet. (tav. n. 33) In questo caso, i personaggi sono ben delineati e ciò che rappresentano risulta facilmente deducibile dalla presenza di rimandi e scritte esplicative.

L'interesse per una profondità spaziale senza confini si ritrova di nuovo anche nella incisione n. 5 degli Esercizi (tav. n. 5), la quale sembrerebbe anch'essa appartenere alla stessa mente ispirativa delle altre incisioni. In questa immagine si nota come l'illustratore abbia capito dall'interno la dinamica dell'esercizio, ovverosia il fatto che l'esercitante debba inserirsi nella battaglia tra il bene e il male, e che il male comporta la pena dell'inferno. Chi medita si trova inserito tra gli angeli caduti e la pena eterna, raffigurata in basso, perciò la dinamica dell'immagine non lascia scampo. Ci si deve innanzitutto soffermare sulla parte superiore dell'incisione con la raffigurazione della caduta degli angeli. La tradizione iconografica di questo soggetto è molto antica, durante il medioevo essa divenne comune ed assai diffusa in gran parte dell'Europa: molteplici furono i modi di rappresentarla. Il precedente iconografico più vicino cronologicamente, ed anche legato maggiormente all'ambiente artistico fiammingo, è costituito dalla xilografia eseguita dal fiammingo Peter van der Borcht per il catechismo del Canisio[72]. (tav. n. 34) La composizione delle figure dell'arcangelo Michele e degli angeli disposte a semicerchio e la disperazione di Lucifero e degli altri dannati, espressa dal movimento agitato dei corpi, rappresentano una sicura fonte iconografica per la tavola degli Esercizi.

Lo schema della tavola degli Esercizi, pur essendo espresso con uno stile semplice, racchiude in sé due elementi fondamentali e di grande interesse: la struttura a semicerchio e la realizzazione visiva del significato della caduta.

Per quanto riguarda il primo elemento si deve constatare come vi sia raffigurato una sorta di semicerchio, lungo il quale gli angeli con al centro Michele cacciano quelli ribelli. Questa stessa composizione con figure disposte a

---

[71] M. MAUQUOY-HENDRICKX, *Les estampes des Wierix* 2 (Bruxelles 1979) 1490.
[72] CANISIO (v. nota 66) carta F 4 dal titolo *Superbia*.

ghirlanda si ritrova espressa in modo più articolato e complesso proprio in un quadro eseguito dal Rubens nel 1615-16, il Giudizio Universale conservato nella Alte Pinakothek di Monaco di Baviera[73]. Nell'incisione i personaggi sono posti in questo ordine particolare, ed in più è inserita dietro l'arcangelo Michele una forte concentrazione di luce, intesa come centro propulsore della scena. Questa luce si propaga con forza sulle nuvole limitrofe e soprattutto sulle superfici dei corpi. L'effetto così ottenuto illumina in maniera viva tutti i personaggi. Le membra tornite e la volumetria stessa di ogni singolo corpo sembrano dipendere proprio dall'intensità della luce raggiunta, e sarà proprio questo uno degli elementi più caratteristici dell'arte del Rubens[74], intuibile chiaramente anche in altri due esempi utili da considerare come raffronti: la Caduta degli angeli ribelli eseguita ad Anversa nella chiesa di s. Carlo, ex chiesa dei Gesuiti, nel 1618-19[75] e la Caduta dei dannati del 1619-23 nella Alte Pinakothek di Monaco di Baviera[76].

Si deve sottolineare come i movimenti disperati delle figure della tavola degli Esercizi possiedano in nuce quella forza drammatica e quel particolare pathos, espressi attraverso le torsioni plastiche dei personaggi rappresentati nei quadri presi in esame. Nella tavola degli esercizi già si avverte, ad esempio, questo principio dinamico che modella il corpo. Inoltre l'altro elemento che affiora ben visibile nella tavola degli Esercizi, e che si ritroverà nelle altre opere del Rubens, riguarda la perfetta realizzazione dell'atto in sè della caduta degli angeli ribelli: ovverosia viene sempre evidenziata la separazione che ne deriva, tra coloro che rimangono sopra nel cielo e quelli che cadono sotto. Questo particolare aspetto del significato della caduta viene riproposto dal Rubens nei quadri sopracitati attraverso varie ed efficaci possibilità iconografiche. La scena rappresentata nelle incisioni degli Esercizi, inolte, mostra da un punto di vista tecnico una esecuzione così fine e precisa che pare essere stata incisa direttamente sul rame, come del resto gran parte della serie delle incisioni.

Una esplicita ripresa dello schema della caduta dei dannati della tavola degli Esercizi si ritrova in due incisioni, le numero 10 (tav. n. 35) e 45 incise da Theodor Galle per il *Veridicus Christianus* scritto dal David. L'argomento, però, viene reinterpretato in una maniera molto più semplificata. La piccola raffigurazione della cacciata di Adamo ed Eva si rifà, invece, perfino nelle dimensioni altrettanto ridotte, all'episodio della cacciata di due dannati verso l'inferno: questo è un particolare del lato inferiore sinistro della tavola n. XXVIII, raffigurante l'ultimo giudizio del libro del Nadal (tav. n. 36).

Per quanto riguarda invece la raffigurazione in basso a sinistra della tavola degli Esercizi con il dannato tra le fiamme ed accanto la clessidra, essa si

---

[73] v. nota 70.
[74] Cfr. G.P. BELLORI, *Le vite de' Pittori, Scultori ed Architetti moderni* (Roma 1672) 301. «Colorì dal naturale, e fu vehemente nelle mistioni, radiando il lume con la contrarietà dé corpi ombrosi, siche fu mirabile nelle oppositioni dell'ombre, e dé lumi».
[75] MARTIN (v. nota 56).
[76] Cfr. FREEDBERG 219-31.

può confrontare con quella della tavola n. 9 incisa dal Bolswert per il libro del Sucquet. In quest'ultima incisione sono stati, però, aggiunti altri dannati per sottolineare maggiormente il pathos espresso dalla scena. Affine al senso prospettico ed alla raffinatezza stilistica, con cui viene reso il paesaggio dell'incisione appena analizzata, si può considerare l'incisione n. 25 degli Esercizi. (tav. n. 25) La minuziosità incisoria potrebbe far supporre che anche questa immagine sia stata incisa direttamente sul rame. Questa incisione si può definire forse la più pittorica fra tutte quelle del primo gruppo. Si viene subito colpiti dalla maestria della tecnica e dalla raffinata bellezza del disegno. L'analisi di questa incisione ripropone ancora una volta l'accostamento al giovane Rubens, ma, in questo caso specifico, esclusivamente in base alla tecnica stilistica.

La figura dell'anima angelicata che contempla il paradiso, la quale assume anche il significato di sposa, percettibile dall'acconciatura dei capelli raccolti dietro la nuca, secondo la tradizione iconografica, non presenta però caratteristiche originali di particolare rilievo: si può accostare ad un tipo tradizionale di raffigurazione umana in ambito fiammingo, si confronti ad esempio, con il modello costantemente ripetuto, raffigurante l'anima alata, inciso da Otto van Veen[77]. (tav. n. 37)

Invece la tecnica adottata per descrivere l'intera scena paesistica viene portata al massimo della minuziosità espressiva. Tutta l'immagine è concentrata sull'effetto soprannaturale dei raggi divini che, scaturendo dal nucleo centrale della SS. Trinità, illuminano l'anima angelicata e l'intero paesaggio inserito su questa traiettoria. Cominciando dall'alto, ogni cosa si trasfonde in luce viva e riflette una luminosità diversa a seconda della propria materia. L'emisfero soprannaturale accoglie totalmente i raggi divini, le nuvole che lo delimitano sembrano essere trapassate ed annullate dal calore della luce.

Il cielo, poi, è costruito con dei chiaroscuri molto curati, che creano delle sembianze di nuvole sparse sull'orizzonte. L'effetto pittorico ottenuto dall'artista richiede una tecnica precisa e minuziosa: viene alternato il verso delle linee da incidere più o meno profonde e più o meno lunghe. Il fascio di luce divina arriva poi sulle cose terrene quasi rarefatto. Il profilo delle montagne sullo sfondo è rischiarato fino quasi ad essere annullato. L'anima angelicata, invece, è penetrata dalla luce a tal punto che sembra riflettere lei stessa, a sua volta, i raggi divini. Il volto, pur essendo visibile solo di scorcio, ha perso i tratti somatici e sembra quasi che al suo posto vi sia una maschera lucente.

L'artista è riuscito ad esprimere completamente la contemplazione del paradiso accentuando i contrasti tra umano e divino. La solidità della figura, ad esempio, espressa con un panneggio pesante che avvolge il corpo e lascia intravedere soltanto le braccia ben tornite, si trasfonde contemporaneamente in luce diafana e trasparente. Anche le ali così grandi e voluminose, non ap-

---

[77] Tavola a p. 39 da O. VAENIUS, *Amoris divini emblemata* (Antverpiae ex off. M. Nuti et Joann. Meursi 1615): il testo è illustrato da 60 incisioni a bulino eseguite dallo stesso Vaenius. Cfr. FUNCK 224-25 405; PRAZ 526; LANDWEHR 278.

pena sono raggiunte dalla luce assumono una particolare leggerezza, che è evidenziata volontariamente dall'artista grazie al disegno minuzioso di ogni singola piuma. Il piccolo lembo di prato su cui si svolge l'episodio contemplativo è l'unico interamente rigoglioso e fiorito; esso sembra avvertire la luce divina attraverso la fragranza della natura. Confrontando questa tavola con quella della incisione n. 68 (tav. n. 38) della serie della *Vita B. Patris Ignatii Loyolae*, eseguita sicuramente dal Rubens a causa proprio dell'esistenza del disegno preparatorio[78], si può constatare come lo stile di entrambe corrisponda massimamente, sebbene in quest'ultima esso sia molto più sviluppato e maturo.

Questa tavola degli Esercizi, inoltre, come è avvenuto già per altre precedenti, rappresenta un prototipo riprodotto quasi identico in un altro libro illustrato gesuitico: Pia desideria, scritto da H. Hugo, inciso da B. à Bolswert e pubblicato ad Anversa nel 1624[79]. In questa incisione n. 44 (tav. n. 39) il Bolswert sembra essere riuscito a riportare sul rame buona parte della forza espressiva della tavola degli Esercizi; anche se in quest'ultima prevale una luminosità penetrante straordinaria che lascia intuire la grande abilità non solo disegnativa ma anche incisoria dell'artista: presumibilmente, appunto, da identificare con il giovane Rubens.

Invece, proprio degli ultimi anni del soggiorno del Rubens ad Anversa, prima di intraprendere nel 1600 il viaggio in Italia, potrebbe essere l'incisione n. 6 degli Esercizi. (tav. n. 6) La scena del peccatore sul «puteus abyssi» è resa con una notevole capacità espressiva, evidenziata, ad esempio, dal realismo delle spaccature del ghiaccio incise con grande precisione. Al contrario si avverte una certa difficoltà da parte dell'artista nella resa anatomica del personaggio seduto; infatti, la figura umana non è disegnata con scioltezza: gli arti non possiedono ancora una solida struttura disegnativa, le gambe sono raffigurate con molta rigidità e poggiano con pesantezza e in modo ancora forzato.

Il volto, invece, è curato con più precisione, sia nello sguardo che fà trapelare una grande angoscia sia nei lineamenti, incisi con sicurezza, degli occhi, del naso e della folta capigliatura. Questo tipo particolare di volto con i capelli mossi e lunghi, la barba e i baffi viene impiegato per caratterizzare quasi sempre il personaggio principale di ciascuna incisione della serie: la quale cosa dovrebbe testimoniare ancora di più dell'unità esistente tra quelle incisioni eseguite sia – secondo quanto è stato suggerito – durante un periodo circoscrivibile entro gli ultimi anni del 1500 ad Anversa, sia subito dopo entro i primi anni del 1600 in Italia[80]. Il modello della figura del peccatore trova elementi in comune con gli interessi del giovane Rubens verso il mondo clas-

---

[78] Cfr. SERULLAZ; HELD.

[79] H. HUGO, *Pia desideria emblematis elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata* (Antverpiae typi Aertssenii 1624): il testo è illustrato da 45 incisioni a bulino eseguite da B. à Bolswert. Cfr. FUNCK 248 338; PRAZ 376; LANDWEHR 140.

[80] Certamente il modello iconografico deriva proprio dal tipo del volto di Gesù utilizzato nella serie di incisioni del libro del Nadal.

sico latino. Il Rubens, infatti, successivamente eseguì vari disegni ed incisioni che avevano come soggetto le antichità romane[81]. Come esempio di confronto si può analizzare un disegno dei primissimi anni successivi, 1600-1603, raffigurante Seneca morente, studio anatomico compiuto forse direttamente da una scultura antica, per un dipinto: la mollezza delle membra seminude di Seneca si possono confrontare con quelle del peccatore, sebbene come si è già sottolineato non del tutto perfette; la simile ieraticità dei due volti comporta degli interessanti riscontri[82].

La composizione della figura seduta e sconvolta per la presenza incombente delle spade che la trafiggono da ogni parte si ritrova nella raffigurazione di Gesù picchiato e deriso, dove le spade sono state sostituite dalla presenza incombente dei soldati romani: un dipinto eseguito dal Rubens per la cappella di S. Elena nel 1602 circa ed ora conservato a Grasse[83]. L'immagine del peccatore seduto sul «puteus abyssi» venne in seguito ripresa più volte. Un primo esempio di confronto si può fare con l'incisione contenuta a p. 430 (tav. n. 40) dell'importante libro illustrato *Thesaurus precum*, scritto da T. Sailly ed inciso da Th. Galle e pubblicato ad Anversa nel 1609[84].

Confrontando le due immagini si vede, però, che il disegno della figura umana rappresentata nella tavola degli Esercizi è reso in maniera più plastica e riuscita rispetto all'altro. Anche i lineamenti del volto sono più morbidi ed il ritratto appare nel suo insieme di impronta più classicheggiante. Nella tavola degli Esercizi le spade che colpiscono il peccatore sono sette e rappresentano i vizi capitali, distinti dal loro nome posto su ciascuna lama. Nel Sailly, invece, le spade sono solo quattro, ma rappresentano una simbologia più complessa che ha necessitato la presenza di scritte esplicative più lunghe, presenti anche negli altri punti dell'incisione utilizzabili come supporto di contemplazione. Il disegno dell'incisione degli Esercizi risulta perciò più efficace nella sua essenzialità anche perchè, come già sappiamo, qualsiasi tipo di spiegazione, inerente all'esercizio, man mano veniva fornito oralmente dal direttore spirituale.

Si possono ricordare inoltre, altre due incisioni eseguite da Hieronimus Wierix, che si ispirano chiaramente alla tavola degli Esercizi non presentando alcun particolare rilievo[85]. Nella decima immagine del libro del Sucquet, incisa dal Bolswert, ritroviamo di scorcio, sebbene posta in secondo piano, la figura del peccatore con tutti gli attributi consueti (sedia, pozzo), tranne le spade (tav. n. 41). L'iconografia del peccatore sul «puteus abyssi», si può an-

---

[81] Cfr. PH. RUBENS, *Electorum libri I* (Antverpiae ex off. Plantiniana apud J. Moretum 1608), dove le 6 incisioni disegnate da P.P. Rubens raffigurano statue, bassorilievi e medaglie antiche: FUNCK 238 387.

[82] Il disegno è conservato all'Ermitage di Leningrado, cfr. G. GLÜCK-F.M. HABERDITZL, *Die Handzeichnungen von Peter Paul Rubens* (Berlin 1928) 26.

[83] HI VLIEGHE, *Saints* 2 (Bruxelles 1972-73) (Corpus Rubenianum Ludwig Burchard 8) 62-4.

[84] TH. SAILLY, *Thesaurus precum et exercitiorum spiritualium in usum praesertim solidalitatis partheniae* (Antverp ex off. Plantiniana 1609): il testo illustrato da 27 incisioni a bulino, eseguite da Th. Galle su alcuni disegni di Adam van Noort. Cfr. FUNCK 215 390.

[85] MAUQUOY-HENDRICKX 1474-1475.

cora ritrovare qualche anno più tardi senza, però, alcuni simboli: ovverosia alcuni particolari iconografici vennero stravolti e persero così la loro valenza spirituale. Nel libro degli emblemi sacri scritto da D. Cramer e pubblicato nel 1630, l'emblema n. 62 dal titolo «Non tentatus qualia scit» è costituito da un uomo barbuto con le mani giunte seduto su di un cubo, che a sua volta è poggiato su di un piedistallo circolare[86]. La simbologia originaria del pozzo quindi, non sussiste più: il peccatore poi è circondato non più da spade, ma da frecce tenute rispettivamente da uno scheletro e da una figura mostruosa.

La successive incisioni degli Esercizi presentano una ulteriore evoluzione stilistica attribuibile al Rubens, tanto da poter essere collocate proprio intorno all'ultimo anno in cui egli lavorava ad Anversa prima del viaggio in Italia. La perfezione tecnica con cui viene raffigurato il paesaggio, i lineamenti di alcuni personaggi e la complessa composizione delle scene corrispondono a certe incisioni della serie della *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae*, che, come si era già sottolineato prima, venne coordinata ed eseguita in gran parte dallo stesso Rubens.

Lo studio delle anime dannate ed anche dei personaggi infernali trova un approfondimento del tutto particolare nella incisione n. 7 degli Esercizi (tav. n. 7) che esprime compiutamente lo stato d'animo di un peccatore. Tutta la scena ruota intorno alla figura di un uomo ingannato e terrificato dai diavoli. L'ambiente artistico fiammingo non è nuovo a questo tipo di rappresentazione con figure mostruose, anche a causa del forte influsso culturale ricevuto dalla Spagna, molto propensa a simili rappresentazioni. L'artista è riuscito ad esprimere pienamente l'intensità drammatica del peccatore e dei diavoli circostanti; questi ultimi, infatti, si possono confrontare proprio con quelli numerosi che si trovano incisi nella serie della «Vita»: vi si riscontrano l'identico «ductus» disegnativo ed anche proprio un simile modello iconografico che si ripete, come ad esempio nella incisione n. 67 (tav. n. 42).

La qualità estetica dei volti dei dannati raffigurati in primo piano nella voragine dell'inferno ha raggiunto certamente un livello artistico superiore rispetto a quella della precedente incisione degli Esercizi, n. 10, raffigurante l'inferno. Ciascun volto è stato trattato con un'abilità sorprendente e si può accostare precisamente a diverse successive opere del Rubens, nelle quali vengono appunto proposte delle raffigurazioni affidate alla drammaticità crudele espressa dai volti[87]. Infine il paesaggio, in forte contrasto con l'episodio in primo piano, è raffigurato con una tecnica sorprendente, come ad esempio nelle montagne visibili fino all'orizzonte più lontano. Gli alberi sulla sinistra con le radici che escono fuori dalla terra, i rami e le fronde disegnati con una precisa meticolosità sembrano pervasi da una forza che conferisce loro un sentore di vitale bellezza. Questo paesaggio si può confrontare pro-

[86] D. Cramer, *Octoginta Emblemata moralia nova* (Frankfurt 1630): il testo è illustrato da 80 incisioni a bulino anonime. Cfr. Praz 310.
[87] V. nota 70.

prio con la tavola n. 68 della «Vita», raffigurante Ignazio che prega all'aperto guardando le stelle, per il quale il Rubens eseguì il disegno preparatorio, e si riscontra così l'identico modo di rendere la natura. (tav. n. 43).

Al contrario, invece, in questa incisione degli Esercizi il disegno presenta ancora alcune imperfezioni nei personaggi rappresentati: ad esempio, le gambe e le braccia del peccatore sono prive di un vero plasticismo capace di conferirgli maggiore movimento ed agilità. Anche nella raffigurazione dei diavoli si riscontra un errore compiuto dall'artista, che non tiene conto del senso dell'immagine una volta stampata. Il disegno, infatti, deve essere inciso al contrario sul rame per poter apparire poi nel senso giusto sul foglio. Qui, invece, appaiono alcuni errori di trascrizione, visibili nei diavoli che impugnano con la mano sinistra gli oggetti da usare contro il peccatore. Ciò significa che, presumibilmente, questa immagine venne incisa direttamente sul rame e che quindi l'artista non si sia accorto dell'errore.

Si è potuto riscontrare che il personaggio centrale del peccatore della tavola degli Esercizi appare anche nella tavola n. 85 contenuta nel libro illustrato sulla vita di Gesù scritto da Bartolomeo Ricci ed edito nel 1607[88] (tav. n. 44). In quest'ultima opera la figura del peccatore è più incombente rispetto a quella degli Esercizi, a causa soprattutto delle dimensioni notevolmente ingrandite. Il particolare in primo piano, appena abbozzato, della voragine degli inferi trova la sua spiegazione completa soltanto nella tavola degli Esercizi, dove sempre in primo piano appaiono i dannati descritti più dettagliatamente. Inoltre nella tavola del Ricci la composizione non è unitaria, perchè sono rappresentati tre episodi contemporaneamente, come se si volesse privilegiare un intento moralistico d'insieme piuttosto che soffermarsi sul pathos di ciascun personaggio della scena principale. Nella tavola degli Esercizi la storia è veramente vissuta ed i diavoli collaborano attivamente nella dinamica dell'episodio. Il contesto risulta, quindi, più eterogeneo e stilisticamente migliore. Risulta quindi logico desumere che l'incisione del Ricci sia derivata da quella degli Esercizi.

Questo tipo iconografico del peccatore si può ritrovare anche nella tavola n. 4 del libro del David, incisa da T. Galle. (tav. n. 45) Sulla sinistra di questa incisione si vede di profilo il peccatore cavalcato dal diavolo: la scena, però, è resa con uno stile molto semplice e poco dettagliato, anche perchè appare in secondo piano. Il particolare soggetto iconografico rappresentato non può evidentemente essere stato ideato appositamente per questa incisione del David, per poi essere collocato in una postazione così angusta in secondo piano. Risulta inevitabile supporre che questa immagine sia derivata da una fonte precedente: per l'appunto, la tavola degli Esercizi.

Con l'incisione n. 26 degli Esercizi (tav. n. 26), l'ipotesi di collegare l'esecuzione di queste ultime immagini analizzate all'attività giovanile del Rubens degli ultimi anni del 1500 si presenta molto pertinente.

---

[88] B. Ricci, *Considerationi sopra tutta la vita di Giesu Christo* (Roma Zanetti 1607): il testo è illustrato da 160 incisioni a bulino anonime. Cfr. Iparraguirre *Répertoire* 619.

La figura inginocchiata dell'anima che offre il proprio cuore ricalca, infatti, in maniera sorprendente quei modelli di figura femminile che si possono ritrovare soprattutto nelle prime opere del Rubens, legate allo stile del suo ultimo e più importante maestro: Otto van Veen. Questa figura umana si può confrontare, ad esempio, con quella inginocchiata che indossa elmo e spada nella tavola n. 13 degli «Emblemata horatiana» del Vaenius[89].

Vi si ritrova lo stesso modo di trattare i lineamenti del volto, le braccia ben tornite ed il panneggio che aderisce e segna le parti del corpo. Nella tavola degli Esercizi, invece, del tutto nuovo è il rapporto, volutamente sproporzionato tra la scena in primo piano ed il paesaggio. Il significato più intimo di questo episodio, ossia che, di fronte all'offerta del proprio cuore a Dio, tutto diventa subordinato e privo di qualsiasi valore, è stato ottenuto con grande intuizione stilistica. Infine un interessante raffronto si può fare con la tela raffigurante la Transfigurazione, dipinta dal Rubens nel 1604-5 proprio per la chiesa dei Gesuiti a Mantova, ed ora conservata nel museo di Nancy[90]. Nella figura femminile posta al centro in ginocchio, di spalle, si ritrovano simili a quella degli Esercizi la stessa posa del corpo, il morbido panneggio, il volto che guarda in alto con gli stessi lineamenti e perfino l'acconciatura simile: anche i raggi che nel quadro provengono da Gesù transfigurato e nell'incisione dalla SS. Trinità, sono rappresentati con l'identica intensità.

Nella incisione n. 1 degli Esercizi (tav. n. 1), colpisce innanzitutto il particolare della Vergine, tutta protesa nell'atto di inondare Ignazio con la Sua grazia. La trascendenza è messa in risalto attraverso la leggera consistenza delle nuvole, che circondano la figura della Vergine. L'artista, infatti, con un abile gioco di toni chiari, causati da un segno inciso con minore profondità sul rame, fà sì che la superficie delle nuvole, illuminata dai raggi divini, che provengono dall'angolo superiore sinistro, brilli fino a diventare quasi trasparente. Risulta evidente che la posizione della figura e lo sguardo intenso del volto sono molto simili a quelli della Vergine che si trova rappresentata sia nella incisione n. 5 (tav. n. 46), raffigurante S. Ignazio al quale durante la convalescenza appare la Madonna, che nella incisione n. 18, raffigurante una delle numerose visioni che S. Ignazio ebbe durante la sua vita: entrambe queste incisioni appartenenti alla serie della «Vita».

Confrontando queste incisioni emergono degli interessanti elementi comuni: la raffinata intensità della posa della Vergine traspare visibilmente sia nella nitidezza del volto sia nel panneggio tratteggiato da segni così morbidi da creare, soprattutto nella tavola degli Esercizi, un movimento di pieghe molto efficace. Due aggraziati puttini, affacciandosi dalle nuvole, completano la scena della Vergine nella tavola degli Esercizi. Lo sguardo attonito e circospetto dei due puttini, unitamente all'aggraziata torsione dei loro corpi,

---

[89] O. VAENIUS, *Quinti Horatii Flacci Emblemata* (Antverpiae ex offic. H. Verdussen 1607): il testo è illustrato da 103 incisioni a bulino eseguite dallo stesso Vaenius. Cfr. FUNCK 224 404; PRAZ 523; LANDWEHR 273-4.

[90] V. nota 51.

rimandano all'altrettanto delicatezza di alcuni puttini raffigurati dal giovane Rubens. Si può prendere come esempio la tela raffigurante «La Vergine in gloria» che si trova sull'altare maggiore della Chiesa Nuova ed è datata all'anno 1608[91].

È utile, però, prendere in questo caso come termine di confronto proprio il disegno preparatorio di questo quadro, in modo tale da riscontrare con la tavola degli Esercizi, in maniera ancora più evidente, una straordinaria rassomiglianza grafica[92]. Osservando in particolar modo, nel disegno preparatorio, il gruppo dei puttini sulla destra, che sollevano l'immagine della Vergine, si può osservare come la torsione aggraziata delle gambe e delle braccia e la raffigurazione dei volti corrispondano a quelli della tavola degli Esercizi, per quanto riguarda appunto il tratto utilizzato nel disegno.

La figura di S. Ignazio immersa in un paesaggio si deve confrontare, invece, con la tavola n. 20 della «Vita» (tav, n. 47), raffigurante S. Ignazio che riceve una grande illuminazione in una grotta presso il fiume Cardoner: in queste due tavole si riscontra una marcata analogia nell'alternarsi di zone piene e spazio più diradato nella distribuzione della scena. L'immagine si sviluppa dall'angolo sinistro in alto, da cui scaturisce la grazia divina, all'angolo destro in basso con il Santo. Da questo primo riscontro di un pressoché identico schema compositivo si può sottolineare, inoltre, lo stesso modo di realizzare un paesaggio, usando una tecnica molto raffinata, che non trascura alcun particolare.

Avvalendosi per questa analisi anche della tavola n. 68 della «Vita», e del relativo disegno preparatorio, appare evidente tra tutte e tre il comune rapporto stilistico. La qualità della tavola degli Esercizi, infatti, non è affatto inferiore rispetto alle altre due tavole, di cui una è di sicura mano del Rubens. Ogni dettaglio della tavola degli Esercizi è reso con abile maestria: la trasparenza quasi diafana dell'acqua, le sfumature del terreno pianeggiante, il cui orizzonte è visibile in lontananza, la folta chioma degli alberi che è curata in ogni sua singola foglia ed infine gli efficaci contrasti di luce. Tutto tende a rappresentare un paesaggio quasi trasfigurato dalle stesse esperienze spirituali di Ignazio. Osservando sia nella tavola degli Esercizi che nella tavola n. 20 della «Vita» la cittadina che si intravede in lontananza e i vari aspetti della natura raffigurati, si capisce che certamente non si tratta dei veri luoghi spagnoli in cui è ambientato storicamente l'episodio, ma più presumibilmente di una paesaggio fiammingo.

Ciò che più induce ad accostare la tavola degli Esercizi alle altre due della serie della «Vita» riguarda la simile tecnica incisoria, che mira a ricreare le sfumature dei colori presenti nei quadri: proprio questa concezione sta alla base dell'interesse rivolto dal Rubens verso l'incisione: ovverosia il desiderio di poter ottenere attraverso le diverse intensità dei tratti incisi con il bulino la lucentezza e la fluida consistenza dei colori ad olio.

---

[91] Cfr. M. JAFFÉ, *Rubens* (Milano 1989) 82A.

[92] È conservato a Vienna, Graphische Sammlung Albertina, cfr. GLÜCK 54.

La figura di Ignazio inserita nella roccia circostante ed il modo di trattare il panneggio dell'abito si ritrovano molto simili nella incisione n. 12 della «Vita». (tav. n. 48) Il volto nella tav. degli Esercizi non corrisponde ai lineamenti della «vera effigies» del Santo conosciuta a Roma sia per la presenza della maschera mortuaria sia per il dipinto di Iacopino del Conte[93]; questo può essere accaduto forse perchè l'autore potrebbe avere eseguito tale incisione quando stava ancora ad Anversa e non aveva ancora visto un'immagine del Santo. Non potendo copiare così un prototipo, avrebbe usato per aiutarsi lo schema iconografico di Gesù inginocchiato nell'Orto degli Ulivi; infatti, i lineamenti del volto ed i capelli lunghi con i boccoli sono tipici della tradizione fiamminga di quell'epoca e si ritrova soprattutto nel libro illustrato del Nadal[94].

Questo ritratto di S. Ignazio, infatti, non può essere stato compiuto dopo il 1609, anno della beatificazione, ossia quando ormai venivano distribuite le prime immagini dichiaratamente ufficiali della «Vera effigies» ignaziana. Ciò significa che questa incisione o venne eseguita ipoteticamente dal Rubens prima di intraprendere il viaggio a Roma o in ogni caso venne eseguita da un artista che non conosceva ancora bene il ritratto ufficiale di Ignazio, e che quindi presumibilmente non risiedeva a Roma. Nell'incisione n. 24 degli Esercizi (tav. n. 24) si assiste ad una particolare realizzazione del contenuto degli Esercizi: l'apparizione di Cristo risorto a sua Madre. Tutto nella composizione tende a far partecipe colui che medita della esperienza visionaria estatica. Ogni cosa raffigurata tende a far perdere la possibilità del controllo prospettico e fà entrare l'esercitante, che osserva l'immagine, in una nuova realtà incommensurabile.

Questo è l'esordio inconfutabile di un nuovo stile: il barocco. La prospettiva e lo spazio tridimensionale non vengono più applicate, in quanto la rappresentazione artistica non è altro che la traduzione in immagine di ciò che accade spiritualmente: quindi essa stessa fà parte di questa nuova esperienza spirituale acquisita. L'esercitante che osserva deve perdere ogni controllo e abbandonarsi a tale visione, secondo quanto ha appreso dagli Esercizi: soltanto così potrà intendere il vero significato della bellezza della composizione. Stilisticamente sembrerebbe che si tratti ancora una volta della capacità artistica del Rubens, il quale era qui ancora legato alla maniera puramente fiamminga del suo maestro Otto van Veen, ancor prima, quindi, di ricevere l'influenza dell'arte italiana.

La composizione d'insieme, intesa come rivelazione visionaria con i santi più eminenti, si ritrova qualche anno dopo in una tavola del *Breviarium Romanum* realizzato dallo stesso Rubens nel 1614[95]. (tav. n. 49) Nelle due tavole corrisponde il modo di distribuire le figure sedute sulle nuvole, occupando

---

[93] Cfr. KÖNIG-NORDHOFF 66-76.
[94] V. nota 80.
[95] HYMANS 50-3; VLIEGHE I 27-8; per lo schizzo ad olio preparatorio, del 1612-13 conservato a Rotterdam, museum Boymans- van Beunyngen cfr. J.S. HELD, *The oil sketches* I (Princeton 1980) 546-47.

la maggior parte dello spazio dell'incisione, senza appesantire però, la scena. Il Rubens riproporrà più tardi alcune composizioni simili all'incisione degli Esercizi con il Cristo risorto che appare alla Vergine o ad altri santi[96]. Una particolare attenzione deve essere rivolta alla posa della Vergine. Essa è ritratta con un atteggiamento di devota sottomissione all'apparizione del Figlio: ciò è intuibile proprio grazie allo slancio delle braccia aperte e tese verso di Lui. Un interessante foglio, che risale all'attività del Rubens svolta intorno al 1600, riporta ben cinque studi di figure femminili in posizione orante[97]. Non è stato ancora trovato per questo disegno un preciso riferimento ad un quadro o ad un incisione eseguiti dal Rubens. In tutte e cinque le prove il Rubens disegna delle varianti riguardo alla torsione del corpo della figura femminile mantenendo, però, sempre due particolarità fondamentali: le braccia aperte e tese in avanti e la posizione inginocchiata. Tali caratteristiche corrispondono proprio a quelle della Vergine della tavola degli Esercizi, che racchiude in sé, infatti, una forza espressiva ed una vibrante spiritualità del tutto particolari.

L'incisione n. 4 degli Esercizi (tav. n. 4), presenta un soggetto estremamente particolare: una mano aperta con le dita distese, con le quali si sono voluti sintetizzare in cinque punti dell'esame generale di coscienza. Questa singolare iconografia venne creata appositamente per stimolare la memoria dell'esercitante, il quale doveva compiere l'esame di coscienza due volte al giorno. Ed è proprio a causa di questa invenzione così particolare, e da un punto di vista stilistico molto ben riuscita, che si potrebbe includere tale incisione tra quelle circoscrivibili ad una fase più matura dell'artista (intorno al 1600), ma ancora difficilmente ascrivibile a prima o dopo il viaggio in Italia. La mano, infatti, non è resa in modo schematico e rigido: il palmo e le dita sono trattate in maniera naturalistica, le pieghe dei polpastrelli ed i chiaroscuri della pelle sono curati con molta efficacia e raffinatezza, anche lo sfondo è molto fine, e conferisce alla mano una vivacità straordinaria. Non si ritrova, per questo particolare soggetto, un precedente riferimento iconografico preciso, a causa dell'argomento così nuovo da rappresentare[98].

Prima di addentrarsi nell'analisi delle altre incisioni collocabili nell'ulteriore fare stilistica del Rubens durante il suo soggiorno in Italia, risulta utile ora affrontare il commento di quelle tre incisioni, le numero 13-22 ed in parte 11 (tav. nn. 13-22 11). Queste tre illustrazioni sono accumunate da uno stile molto simile, che si distacca completamente da tutte le altre. Le figure rappresentate hanno dimensioni notevolmente ingrandite rispetto al solito, e sovrastano la scena ed il paesaggio circostante, lasciando comprendere come questi ultimi siano subordinati all'importanza data alla figura umana.

---

[96] FREEDBERG 53-5.

[97] SERULLAZ 19-20; BURCHARD D'HULST 77.

[98] Un precedente iconografico molto significativo di una mano aperta con analoghe funzioni mnemotecniche è riscontrabile nell'edizione parigina del 1510 del *Rosetum exercitiorum spiritualium* di JAN MOMBAER, noto esponente fiammingo del movimento mistico della *Devotio moderna*, che probabilmente influì indirettamente sugli Esercizi Spirituali.

Analizzando l'incisione n. 11 affiora un'ulteriore considerazione. Questa immagine, che raffigura l'episodio del figliol prodigo, appare divisa in due parti: in quella inferiore, l'esecuzione del giovane protagonista ricalca un tipo di figura alquanto approssimativo e del tutto simile ai personaggi delle altre due incisioni. La parte superiore, invece, si discosta da questa maniera, creando una scena abbastanza riuscita dove i personaggi appaiono delineati con un «ductus» effettivamente diverso da quello utilizzato per il figliol prodigo.

Inoltre, lo stile così minuzioso e preciso della parte superiore sembrerebbe più vicino a quello relativo alle incisioni degli Esercizi già precedentemente analizzate ed ipoteticamente collocate nell'ambito dell'attività del giovane Rubens entro il 1600. La scena del banchetto di questa incisione, infatti, potrebbe essere confrontata con quella serie di disegni rappresentanti soggetti di vita cortese, eseguiti dal Rubens intorno all'ultimo decennio del 1500 traendo spunto dalle incisioni realizzate da H. Weiditz per il libro del Petrarca, od anche dai ripetuti riferimenti che si trovano nel libro del Nadal[99]. Da questa osservazione si può supporre che la parte inferiore dell'incisione n. 11 e quelle n. 13 e n. 22 furono eseguite da un altro incisore. Questo fatto non si poteva verificare ovviamente ad Anversa, sia perchè il Rubens stava già lavorando ad alcune incisioni degli Esercizi sia perchè lo stile di queste tre incisioni risulta essere più vicino all'area artistica italiana[100]. Si deve, infine ricordare che i soggetti delle due incisioni completamente estranee alla mano di Rubens (l'Annunciazione e l'Orto degli Ulivi) si ritrovano comunque inserite in due riquadri ottogonali posti agli angoli di due incisioni, le nn. 14 e 23, proprie invece, come vedremo tra poco, dello stile del Rubens.

Le rimanenti incisioni ancora da analizzare presentano uno stile più maturo rispetto alle precedenti: esso corrisponde stilisticamente proprio all'ulteriore fase evolutiva dell'attività artistica del Rubens: da quando lasciò Anversa nel 1600 per recarsi in Italia, fino alla fine di questo soggiorno, avvenuto nel 1608. Proprio nell'arco di tale periodo si vuole circoscrivere l'esecuzione di questo secondo gruppo di incisioni[101].

La bellezza artistica di queste incisioni assume una maggiore importanza storico-critica, quando ci si rende conto che il loro stile e la tecnica con cui sono state incise, corrispondono in maniera alquanto sorprendente a quello di numerose incisioni della serie della *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae*. La raffinatezza di questo secondo gruppo di incisioni degli Esercizi corrisponde, infatti, alla innovazione stilistica operata dal Rubens in campo incisorio, e documentata fino adesso dalla serie della «Vita». L'artista riuscì ad ottenere

---

[99] SERULLAZ 74-6; F. LUGT, *Musée du Louvre. Inventaire Général des dessins des École du Nord, école flamande* (Paris 1949) 1111-13.

[100] Riesce difficile avanzare un'ipotesi sull'autore di queste incisioni il quale ipoteticamente avrebbe ottenuto un incarico simile a quello del Rubens: si può, però, soltanto constatare che lo stile dei personaggi raffigurati si avvicina alla scuola bolognese dell'ultimo quarto del 1500, vicina in particolar modo ad Agostino Carracci.

[101] Bisogna, però, sempre ricordare che le incisioni già analizzate, le numero 17 e 24, presentano diverse analogie stilistiche e compositive proprio con queste altre successive.

una morbidezza di forma non conosciuta prima, attraverso una tecnica meticolosa portata ai livelli più alti, il cui scopo fondamentale era quello di imitare la pittura ad olio. A questo proposito il Mariette scrive:

«Il était réservé au génie sublime de Rubens, d'apprendre aux graveurs à se servir de leur burin pour imiter par un nouveau travail la variété des teintes, le passage insensible des ombres aux lumières, l'accord des couleurs, la nature des divers objets; tout ce qui contribue à répondre la verité et l'harmonie dans un tableau[102]».

Inoltre queste incisioni possono essere accostate anche ad alcuni dipinti eseguiti dal Rubens intorno al primo decennio del 1600, quando egli non aveva ancora assunto una personalità artistica indipendente tale da farlo svincolare completamente da vari influssi, come ad esempio le suggestioni del suo maestro fiammingo Otto van Veen, o direttamente il fascino dell'arte italiana.

Si deve ancora sottolineare come il dato cronologico desunto dall'analisi stilistica delle opere del Rubens – ovvero sia che questo secondo gruppo di incisioni degli Esercizi venne eseguito entro il suo soggiorno in Italia (1608) – corrisponde al «terminus ante quem» 1609, desunto, invece, dalla precedente analisi storica relativa all'ipotetica genesi degli Esercizi, ovverosia la beatificazione di Ignazio.

Risulta ancora difficile stabilire l'esatta successione cronologica di queste immagini. Una delle più antiche è certamente l'incisione n. 8 (tav. n. 8), eseguita forse durante il primo soggiorno del Rubens a Roma nel 1601. Una particolare intensità drammatica ed emotiva si ritrova espressa mirabilmente in tale incisione. Essa raffigura la meditazione sulla morte, che, insieme a quelle sul giudizio universale e particolare, risulta soltanto suggerita da S. Ignazio all'esercitante giunto al quinto esercizio della prima settimana, dedicata alla meditazione sull'inferno. Nella religione cristiana la morte fà parte dei «quattro nuovissimi»: morte, giudizio, inferno e paradiso. Fin dal Medioevo il forte interesse verso il «memento mori» contribuì a creare delle raffigurazioni molto coinvolgenti emotivamente; da un punto di vista iconografico, perciò, la raffigurazione di un uomo in punto di morte ha sempre ottenuto un'ampia diffusione[103].

Quando S. Ignazio ripropose la meditazione sulla morte aumentarono, in seguito a ciò le raffigurazioni iconografiche dedicate ad esse. Inoltre, il De Guibert ricorda che un tempo si dava con più facilità solo la prima settimana degli Esercizi, che comprendeva appunto la meditazione dei peccati ed anche il riferimento alla morte[104]. Per facilitare i fedeli, molti padri Gesuiti scrissero anche altrettanti libri spirituali sul vero significato della morte. Da tutto questo si desume come l'incisione degli Esercizi sulla morte rivesta in ogni caso un'importanza specifica.

---

[102] P.J. MARIETTE, *Abecedario* 5 (Paris 1851) 63 (= Archives de l'art française 10).
[103] Cfr. L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien* 2 (Paris 1957) 637-62.
[104] Cfr. DE GUIBERT 384-85.

Questa incisione ritrova lo stesso schema compositivo di quella n. 77 della «Vita» raffigurante la morte del Santo (tav. n. 50): il letto trasversale poggiato verso la parete destra, a fianco un piccolo tavolino basso con le medicine, intorno al morente delle persone che pregano, sullo sfondo a sinistra un uscio che comunica con un'altra stanza. L'essenzialità della composizione ed il senso di angustia che si prova osservando le due stanzette, potrebbero confermare l'esistenza di un nesso molto forte tra le due composizioni. Se da un punto di vista compositivo, quindi, prevale nella tavola degli Esercizi una marcata semplificazione della scena, ciò in realtà fu volutamente espresso per sottolineare il profondo e ricercato significato dell'immagine.

Nel letto non giace soltanto il giovinetto in fin di vita, ma anche un'altra figura con il crocifisso, che sta accanto a lui. È stato creato, infatti, un ingegnoso gioco di illusione ottica, dove soltanto se si osserva bene si percepisce il giusto significato dell'immagine. Essa da un punto di vista religioso potrebbe anche scandalizzare un osservatore superficiale, perchè la figura malata ha le sembianze di una giovane donna, mentre l'altra con il crocifisso veste da religioso.

In verità le due figure nel letto non costituiscono altro che lo sdoppiamento di un'unica persona: ovverosia una persona che contempla la propria morte. Essa si fà soggetto e oggetto nello stesso tempo, e questo si può capire dal fatto che le mani di entrambe si aggrappano alla stessa croce. Di conseguenza, la figura con la croce rappresenta il corpo e quella distesa, l'anima. L'anima, nella tradizione cristiana, è sempre femminile: infatti, anche in questa scena la figura sdraiata è l'unica che ha i capelli lunghi sulle spalle e un volto simile più a quello di una fanciulla. Per rendere con maggiore evidenza il contrasto della morte improvvisa che può sorprendere ad un'età giovane e spensierata, si è fatta ambientare la scena all'interno di un nobile palazzo, come si arguisce dall'architettura molto sontuosa. Si deve ricordare che gli Esercizi venivano dati prevalentemente a giovani che dovevano compiere una difficile scelta, riguardante soprattutto il problema se diventare religiosi. Questo comportava la rinuncia alle proprie ricchezze: perciò, la rappresentazione di una camera sontuosa, insieme alla morte, vuole aumentare il contrasto, per preparare l'esercitante ad una eventuale scelta. Lo stesso S. Ignazio dice infatti che, per fare una giusta scelta, bisogna immaginare sè stessi davanti alla propria morte.

Da un punto di vista stilistico, si è già visto come questa immagine si conformi alla semplicità ed alla precisa esecuzione dell'incisione n. 77 della serie della «Vita». Si possono riscontrare, inoltre, continui rimandi tra i personaggi rappresentati nella incisione degli Esercizi e numerosi altri sempre contenuti nella serie della «Vita».

La meditazione della morte era un argomento fondamentale nella spiritualità gesuitica, al punto che tale soggetto si ritrova rappresentato in diversi testi spirituali-illustrati gesuitici di quell'epoca. Alcune incisioni si rifanno di più a quella degli Esercizi, come ad esempio la tavola n. 15 del Sucquet incisa dal Bolswert. Altre illustrazioni, invece, sono arricchite da nuovi particolari

utili per una meditazione più approfondita, come ad esempio, la presenza di figure mostruose che emergono gesticolanti dagli inferi attraverso una spaccatura del pavimento nella stanza del morente: una incisione di questo tipo si trova a p. 464 del libro del Sailly. (tav. n. 51).

La realizzazione iconografica dell'incisione n. 17 degli Esercizi (tav. n. 17), risulta di grande interesse. L'artista crea una scalinata dove ad ogni gradino corrisponde un grado di umiltà da perseguire, e concentra l'azione della scena direttamente sul completo raggiungimento del terzo grado di umiltà. L'artista non fornisce il ritratto di un qualsiasi personaggio che è riuscito a raggiungere tale perfezione, ma proprio quello di S. Ignazio, secondo i lineamenti della «Vera effigies». Colui che ha disegnato il volto era stato sicuramente a Roma, ed aveva visto così sia la maschera mortuaria sia il ritratto di Iacopino del Conte[105]. Confrontando, infatti, il ritratto dell'incisione n. 17, così preciso nel riprodurre la reale fisionomia del Santo, con quello, invece della incisione n. 1 degli Esercizi, raffigurante il Santo che scrive gli Esercizi, si arguisce subito la netta distinzione cronologica delle due immagini: quest'ultimo ritratto venne eseguito certamente prima rispetto a quello dell'incisione n. 17; ed in ogni caso certamente non a Roma, dove circolavano, appunto delle immagini del fondatore, come è stato già sottolineato.

Ritornando all'incisione n. 17, l'idea di porre davanti il Santo Gesù crocifisso, e di farlo toccare da Ignazio con la mano, rappresenta il simbolo del raggiungimento completo della «Imitatio Christi». La scena è delimitata da un'elegante balaustra che dà su di un paesaggio molto rigoglioso e tranquillo; anche gli sguardi degli amorini che vi assistono infondono una pace rassicurante. Tutta la scena dimostra una profonda capacità artistica di composizione: la solennità e l'imponenza di questa immagine ben modulata nelle proporzioni, potrebbe far supporre che da questa incisione si sarebbe potuto ricavare anche un dipinto di grande dimensione. Per quanto riguarda il periodo in cui possa essere stata eseguita tale incisione, si deve sottolineare che la composizione così ben articolata e le precedenti considerazioni relative al volto di Ignazio – che suggeriscono il 1601, anno del primo soggiorno del Rubens a Roma, come «terminus post quem» – potrebbe essere stata eseguita sempre intorno ai primi anni del 1600.

In questa incisione, però, vi sono alcuni elementi ancora da tenere in considerazione. Vi si osservano, infatti, alcune incongruenze. Da una parte tutti i personaggi sono raffigurati con molta precisione: Gesù, S. Ignazio, gli amorini, i due animali mostruosi che simboleggiano i peccati, ed anche il paesaggio, suggeriscono continue conferme dello stretto rapporto esistente tra questa immagine e l'attività del Rubens. Si può confrontare ad esempio, il disegno del dettaglio del volto del Santo e quello del gesto della mano destra, che sono molto simili a quelli della incisione n. 66 della «Vita» (tav. n. 52). Ciò che colpisce inevitabilmente in questi raffronti è il preciso ripetersi delle caratteristiche della prestanza corporea del Santo, così agile nei movimenti,

[105] V. nota 93.

ma trattato plasticamente con una ben ferma volumetria. A questo proposito, si può confrontare pure con l'incisione n. 64 della «Vita», (tav. n. 53), della quale è conservato anche il disegno preparatorio[106].

Contemporaneamente a questa considerazione, invece, si deve notare che il rapporto di luce e ombra risulta a volte non congruente da tutte le parti: sono illuminati, infatti, sia il volto abbassato di Gesù, sia quello di S. Ignazio, che la mano posta di scorcio quasi dietro le sue spalle; le due scritte quanto sproporzionate e simili a dei cartigli, proseguendo anche oltre lo spazio ad esse assegnato. Si vedono inoltre il tratteggio compiuto per segnare il perimetro del gradino su cui sta il Santo, ed anche il tratteggio sommario sul lato superiore della balaustra alle sue spalle. Infine le lettere del cartiglio sopra la croce figurano incise al contrario, tipico segno di disattenzione di un artista poco esperto. Da ciò si deduce che preesisteva un disegno preparatorio eseguito dal Rubens secondo il suo stile dei primissimi anni del 1600 e poi lasciato ed ipoteticamente continuato da un altro artista: forse lo stesso incisore delle tre incisioni degli Esercizi considerate a parte a causa della comune sommarietà degli errori presenti. La composizione dell'immagine di un religioso similmente vestito come S. Ignazio, e proteso verso la croce, ricompare con alcune varianti nella incisione n. 6 del libro del Sucquet (tav. n. 54); mentre, invece, un foglio sciolto inciso da Hieronimus Wierix, pur essendo simile nella composizione, è differente, invece, per il contenuto simbolico: rappresenta, infatti, la contemplazione dei quattro gradi della perfezione, e vi compare sulla destra la figura della Vergine[107].

Le incisioni n. 18 21 e 23 degli Esercizi presentano l'identica fisionomia del volto di Gesù, che poi è molto simile a quella di alcuni personaggi maschili delle incisioni già analizzate. L'incisione n. 21 (tav. n. 21) raffigura l'Ultima Cena, ed è a prima vista una composizione del tutto simile a quella dipinta dal Rubens nel 1632 ed ora conservata al museo di Brera di Milano. Confrontandola con il dipinto, però, ci si rende conto di come esso sia iconologicamente e stilisticamente diverso da questa incisione. L'incisione degli Esercizi è pervasa da una profonda spiritualità, concentrata sul gesto di consacrazione compiuto da Gesù. Al centro, infatti, in primo piano, sottolineato dallo spigolo del tavolo, vi è il calice – la cui trasparenza è ottenuta con una tecnica straordinaria – poi il pane e la mano benedicente. Il volto luminoso di Gesù, con gli occhi che guardano leggermente verso l'alto, infonde una calma ed una fermezza in forte contrasto con lo stupore ben percepibile negli sguardi degli apostoli. Attraverso il sacrificio eucaristico si assiste al passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento. Tutta la successione del significato della scena và da sinistra verso destra: ovverosia dal libro aperto della Bibbia, posto sull'altare a sinistra, si passa verso la chiesa militante, rappresentata proprio dalle sue colonne tortili sullo sfondo, simbolo della basilica di S. Pietro: esattamente al centro di esse è posto S. Pietro, istituito dal Cristo suo primo suc-

[106] Cfr. ROWLANDS.
[107] Cfr. MAUQUOY-HENDRICKX 1165.

cessore e capo della Chiesa. Nel dipinto di Brera, invece, tale precisa logica successione non è però mantenuta; esso presenta attenuate tali caratteristiche compositive, a tal punto da non avere più la forza espressiva dell'incisione degli Esercizi.

Si vuole qui supporre, dunque, che la prima versione di questa immagine sia stata proprio l'incisione degli Esercizi e non il contrario, come comunemente si potrebbe essere indotti a ritenere. A riprova di ciò si deve ricordare come le immagini degli Esercizi servissero per meditare, e dovessero essere da un punto di vista religioso molto precise e meticolose. L'interno della chiesa rappresentata nella tavola degli Esercizi è come se fosse una sintesi della imponente architettura della basilica di S. Pietro: certamente l'artista deve averla prima visitata di persona per poi poterla eseguire in maniera così efficace.

Osservando l'incisione degli Esercizi ci si rende conto di come lo stile possa corrispondere a quello delle opere del Rubens eseguite durante il soggiorno in Italia. Lo studio degli apostoli trova plausibile riscontro proprio con quella speciale introspezione psicologica compiuta nei volti dei personaggi dei suoi quadri alla quale viene affiancato anche un approfondimento minuzioso dei loro tratti somatici. A riprova di queste affermazioni si deve ricordare che esistono due interessanti disegni preparatori del Rubens destinati ad una Ultima Cena sui quali esiste una valutazione critica molto discussa: il loro stile è di un periodo notevolmente anteriore al 1632 – anno del dipinto di Brera – ed è stato identificato fino adesso come appartenente agli anni 1610-11, in quanto non si è trovato per essi un accostamento iconografico valido, ossia non si conoscono opere con questo soggetto contemporanee ai disegni[108].

La corrispondenza stilistica dello studio di questi personaggi con quelli dell'incisione risulta sorprendente in ogni loro particolare: si potrebbe così supporre che tali disegni siano stati eseguiti proprio per l'incisione degli Esercizi, sempre entro il 1608. In seguito dopo parecchi anni questo soggetto potrebbe essere stato rielaborato dallo stesso Rubens: esiste infatti un bozzetto realizzato proprio per il dipinto di Brera. La fusione di diversi elementi provenienti sia dall'incisione degli Esercizi che dal successivo dipinto si ritrova in un disegno molto scrupoloso che serviva come modello per l'incisione eseguita da Boetius à Bolswert: la composizione della scena è identica a quella degli Esercizi, ma con ulteriori particolari aggiunti; il volto di Gesù invece non corrisponde più a quello degli Esercizi, ma è identico a quello di Brera[109].

Quattro incisioni dello stesso periodo di quella precedente, ossia verso i primi anni del 1600, sono arricchite da quattro piccole immagini poste negli angoli, che raffigurano episodi della vita di Cristo attinenti alla scena principale. La fonte iconografica a cui si riferiscono, a volte con alcune varianti,

---

[108] Essi sono conservati a Chatsworth, Devonshire collection, cfr. BURCHARD, D'HULST 34 recto e 35.

[109] Il bozzetto per il dipinto si trova a Mosca, museo Puskin cfr. HELD 334, quello per l'incisione a Estoril, collezione di P. Mertens cfr. ibid. 341.

deriva dal libro del Nadal. La funzione di questi piccoli episodi è estremamente pratica: la loro presenza permette all'esercitante di poter meditare contemporaneamente anche su altre parti della vita di Gesù. La precisione miniaturistica con cui questi piccoli episodi sono stati rappresentati induce a supporre la presenza di una mano esperta nella tecnica incisoria, e da considerarsi alla pari con quella che ha eseguito ciascuna tavola principale, che ora analizzeremo.

L'incisione n. 18 (tav. n. 18) raffigurante la vocazione di S. Andrea è una valida testimonianza dell'interesse del Rubens verso la pittura italiana. Questa incisione, infatti, è una copia rielaborata di un quadro di F. Barocci[110]; esistono due varianti ed entrambe potevano essere state ammirate dal Rubens. Il dipinto originale venne eseguito dal Barocci nel 1583 per la duchessa di Urbino, forse Lucrezia d'Este ed ora conservato a Bruxelles, Musées Royaux des Beaux-Arts. Questo quadro ottenne una divulgazione immediata per mezzo di incisioni di riproduzione eseguite dai fiamminghi A. Collaert nel 1590 e da E. Sadeler nel 1594; forse la nostra incisione potrebbe essere stata ripresa proprio da queste ultime e poi completata durante i primi anni in Italia. Una replica autografa del dipinto venne inviata nel 1588 a Madrid per Filippo II. Il Rubens si recò in Spagna nel 1603 per una missione diplomatica da parte del duca Gonzaga, visitando alcune città tra cui proprio Madrid. In questo quadro il paesaggio assume una proporzione maggiore che nel dipinto differenziandosi anche dall'incisione degli Esercizi. Nell'incisione lo stile corrisponde proprio a quello del Rubens.

Egli rivisita il dipinto del Barocci, togliendo qualsiasi riferimento legato alla personalità artistica di questo pittore, traducendo sul rame un'espressività dei volti più vicini alla sua sensibilità, come ad esempio in quello di Gesù. L'interesse per lo studio della figura umana si và sempre più accentuando, grazie, appunto, all'approfondimento delle opere italiane. Anche il panneggio assume una morbidezza maggiore, modellando con più forza le figure. Si deve anche sottolineare la presenza sullo sfondo della laguna italiana, o di Venezia o di Genova: luoghi che il Rubens aveva già visto di persona.

L'incisione n. 23 degli Esercizi (tav. n. 23), presenta un soggetto raffigurato più volte dal Rubens: Gesù Crocifisso. L'opera più vicina come composizione del crocifisso posto frontalmente e non di scorcio, è rappresentata dal dipinto eseguito nel 1610 circa e conservato alla Wallace Collection; ma, soprattutto, vi è uno studio datato sempre in questo periodo, dove si ritrova l'identico modo di disegnare la posa del torace in tensione del Cristo[111]. Nella incisione degli Esercizi, però, la forza espressiva del volto di Gesù, la tensione del corpo realizzata con una perfezione tecnica straordinaria, l'oscurità delle nuvole rese con una vibrante naturalezza, tendono a far considerare questa immagine come qualcosa di più di una semplice riproduzione riadattata del quadro del Rubens. La dipendenza più diretta che subisce questa immagine

[110] Cfr. A. EMILIANI, *Federico Barocci* (Pesaro 1985) 189-97.
[111] Il disegno è conservato a Londra, British museum cfr. GLÜCK 87.

– che come si deve sempre ricordare, facendo parte della serie delle immagini relative agli Esercizi Spirituali, era destinata esclusivamente alla meditazione attiva – è rappresentata sicuramente dagli ultimi disegni eseguiti da Michelangelo, raffiguranti appunto Gesù crocifisso, creati ad uso dell'orazione personale[112].

Sempre di questo periodo si deve considerare anche l'incisione n. 14 degli Esercizi (tav. n. 14), raffigurante l'episodio dell'adorazione dei pastori. Il Rubens eseguì numerose varianti di quadri relativi a tale argomento: il dipinto che sicuramente è il più vicino all'incisione si trova al museo di Rouen e venne eseguito intorno al 1620[113]. La raffigurazione dei pastori corrisponde, mentre, invece, si presenta una notevole differenza nella rappresentazione della Vergine: nel dipinto Ella allatta Gesù Bambino, mentre nell'incisione Lo mostra ai pastori alzando il velo che Lo copre. Inoltre, mancano nell'incisione in alto degli angioletti ed in basso il bue e l'asino. La disposizione della scena nel dipinto e nell'incisione è la stessa: invece, dovrebbe essere rappresentata al contrario, se si volesse considerare l'incisione degli esercizi come una riproduzione di tale dipinto con alcune varianti. Si deve ricordare, a questo proposito, che l'incisione raffigurante l'adorazione dei pastori eseguita da Lucas Vorstermann nel 1620, considerata come una riproduzione riadattata del dipinto di Rouen, è stata eseguita proprio in controparte[114]: quest'ultima incisione in verità si potrebbe considerare come un assemblaggio di elementi desunti sia dal quadro che dall'incisione degli Esercizi.

L'ipotesi di ritenere l'incisione degli Esercizi come una composizione indipendente rispetto al dipinto di Rouen ed alle successive varianti incise, può ritrovare un'ulteriore conferma in base ad una considerazione relativa al testo degli Esercizi. L'argomento della Natività, infatti, è una meditazione molto importante negli Esercizi; scrive S. Ignazio alla seconda contemplazione della seconda settimana:

«Punctum primum est aspectus personarum, ut Virginis Deiparae, et Ioseph coniugis, cum famula, et Christi Domini, ut infantis nunc primum nati. Inter quos me adesse fingam, tanquam pauperculum, eorum utcunque necessitatibus cum reverentia maxima famulantem. Ac inde quid ad me redire emolumenti ex tali spectaculo possit, dispiciam». (Exerc. Spir. 114).

Se si volesse considerare l'incisione come subordinata al quadro di Rouen, sembrerebbe molto strano, quindi, che proprio questo argomento – che in ogni caso aveva già una tradizione iconografica molto sviluppata – venisse inserito nella serie delle immagini degli Esercizi soltanto dopo il 1609, il presupposto limite di esecuzione di tale serie.

---

[112] Sull'uso spirituale di questi disegni cfr. H. PFEIFFER, *Christusdarstellungen in der Kunst* (München-Zürich 1986) trad. it. *L'immagine di Cristo nell'arte* (Roma 1986) 63.
[113] Cfr. F. BAUDOUIN, *P.P. Rubens* (Antwerpen 1977) 129-41.
[114] Cfr. MÜLLER-HOFSTEDE 36-7.

Anche l'osservazione stilistica riguardante i dettagli dei singoli personaggi rappresentati, come ad esempio il volto della Madonna[115], sembrerebbe convalidare l'ipotesi di una esecuzione di questa incisione qualche anno dopo il 1600, durante il soggiorno del Rubens in Italia, dove non ha ancora raggiunto completamente quella imponenza scenica che lo distingue nell'età matura. La presenza dei quattro medaglioni agli angoli, infine, non disturba l'immagine nel suo schema compositivo, e questo testimonia ulteriormente che tale immagine venne concepita appositamente in questo modo.

L'incisione n. 3 degli Esercizi (tav. n. 3) sembra essere stata concepita secondo la struttura propria dei frontespizi dei libri dell'epoca, ed in particolare proprio di quelli eseguiti dallo stesso Rubens. Anche Rubens, infatti, nel campo della realizzazione dei frontespizi commissionatigli dall'editoria fiamminga, eseguì numerosi disegni preparatori, la maggior parte proprio per la Compagnia di Gesù, creando delle affascinanti composizioni uniche nel loro genere[116].

L'incisione degli Esercizi sembra così ricalcare in maniera sorprendente certi elementi propri dello stile dell'artista. Se si immagina che tra il leggio con ai lati i due putti e la balaustra ci possa essere uno spazio dove compaia un ipotetico titolo, ci troviamo di fronte ad uno degli schemi più classici e ripetuti del frontespizio concepito dal Rubens, come ad esempio quello eseguito per l'opera di A. Tornielli, *Annales sacri* del 1620[117]. Anche qui compaiono ai lati due putti molto aggraziati, ed in basso vi è il piedistallo suddiviso in tre parti, la cui superficie viene utilizzata per rappresentare episodi pertinenti all'argomento del libro. Questo stesso tipo di piedistallo con piccole scenette esplicative, si ritrova anche proprio nel frontespizio della stessa «Vita» attribuita al Rubens. (tav. n. 55) Un altro interessante confronto si può fare tra il medaglione di sinistra dell'incisione degli Esercizi, che raffigura il passaggio del Mar Rosso, e la stessa raffigurazione eseguita dal Rubens nel medaglione in alto a destra del frontespizio dei *Commentaria in Pentateuchum* scritti da C. à Lapide del 1616[118]. La posa dei putti, così articolata nelle gambe e nelle braccia, ed i capelli ondulati e molto mossi si ritrovano in un altro frontespizio del Rubens, *Annales ducum seu principum Brabantiae* di F. Haraeus del 1623[119]. Tutti questi raffronti testimoniano così dell'ipotesi che in questa incisione si assista ad una maturità artistica del Rubens assai complessa, che coinvolge sia l'approfondimento stilistico delle scene rappresentate che l'ideazione compositiva sempre più organica e particolare.

---

[115] Questo tipo di Madonna presenta una fisionomia del volto del tutto particolare, che si discosta notevolmente da quello intrapreso dal Rubens dopo il suo ritorno ad Anversa. Egli, infatti, negli anni entro il 1608, raffigura la Vergine con dei lineamenti molto giovanili e semplici: il volto è un ovale, snello, secondo il modo ancora fiammingo della fine del 1500, come ad esempio del pittore Martin de Vos, filtrato però attraverso l'analisi delle opere dell'arte italiana rinascimentale, che in questi anni egli aveva modo di vedere.

[116] Cfr. Peeters 172-73; R. Judson-C. van de Velde, *Book illustrations and title pages* Bruxelles 1977, = Corpus Rubenianum Ludwig Burchard 21); J. Held, *Rubens and the book* (Williamstown 1977).

[117] Judson-van de Velde 208-11; Held 166-68.

[118] Held 103-4.

[119] Held Ibid. 97-100; Judson-van de Velde 226-34.

Una simile considerazione si compie analizzando l'incisione n. 20 degli Esercizi (tav. n. 20): la figura femminile che si staglia al centro della scena corrisponde in maniera molto simile al dipinto con S. Elena realizzato dal Rubens nel 1601 per la cappella di S. Elena nella chiesa di S. Croce in Gerusalemme a Roma, conservato ora a Grasse[120]. Tra le caratteristiche comuni si possono notare: la posa di tre quarti, il gesto delle braccia seppure invertito, il volto levigato, lo sguardo verso l'alto, il drappeggio del manto sulle braccia e la stessa disposizione degli angioletti intorno ad un solo lato della figura. In quel periodo il modo di disegnare le figure femminili, come si è già sottolineato più volte, è abbastanza caratteristico per il Rubens: egli, infatti, è ancora legato allo stile del suo maestro d'Anversa, Otto van Veen, il quale preferiva realizzare delle figure quasi compatte, ma raddolcite dalle pieghe dell'abito: tali figure esprimevano quella fisica stabilità attraverso soprattutto l'intima gravità del volto. Ad ulteriore riprova di ciò si potrebbe confrontare l'insieme della tavola degli Esercizi con quella n. 13 del libro *Emblemata horatiana*, la quale venne disegnata dallo stesso Vaenius ed incisa da C. Galle nel 1607[121].

Un esempio ancora più calzante con un opera del Rubens si può fare confrontando un bozzetto preparatorio che raffigura S. Domitilla, Nereo e Achilleo, eseguito per la chiesa Nuova a Roma nel 1608[122]: si noterà ancora una volta come la raffigurazione in quell'epoca di un personaggio femminile eseguito dal Rubens corrisponda nello stile e nella forma a quello della tavola degli Esercizi. Per quanto riguarda, invece, l'angelo quasi di spalle a sinistra della tavola degli Esercizi, si può trovare un corrispondente nell'incisione della «Vita» con il ritratto di Ignazio di Loyola. (tav. n. 56) A destra, sopra il ritratto si può osservare, infatti, un angelo, che seppure in posizione speculare rispetto a quello degli Esercizi ripete non solo la posizione del busto, ma anche l'identico profilo così semplicemente tratteggiato. Il diavolo raffigurato sulla destra dell'incisione degli Esercizi, invece, per le sue sembianze antropomorfe, è del tutto simile a quelli disegnati più volte dal Rubens, come ad esempio nella incisione n. 67 della «Vita». La presenza in alto tra le nuvole della SS. Trinità, come poi anche nella precedente incisione n. 26 degli Esercizi, è un tipo di iconografia molto diffusa nell'arte incisoria della fine del Cinquecento ed inizio Seicento: si può ritrovare ad esempio in numerose incisioni dei fratelli Wierix[123].

Una elaborazione dell'incisione n. 20 arricchita, però, con numerosi altri particolari, si ritrova a p. 188 del libro del Sailly. In questa incisione l'attenzione non viene catturata da un'unica immagine centrale, come nella tavola degli Esercizi, ma si sposta continuamente da una scena ad un'altra, secondo una linea ideale che dagli inferi arriva fino al paradiso.

---

[120] Cfr. Vlieghe 2 58-61.
[121] V. nota 89.
[122] Si trova a Salzburg, Salzburger barock museum, cfr. Held 1 543-46.
[123] Cfr. Mauquoy-Hendrickx passim.

L'incisione con il ritratto di S. Ignazio (tav. n. 27) posta all'inizio di tutta la serie delle incisioni, segna, invece, da un punto di vista stilistico, un'ulteriore fase successiva dell'attività artistica del Rubens, di cui abbiamo fino adesso visto le varie fasi della sua iniziale attività incisoria. Il ritratto di Ignazio di Loyola, rivolto verso sinistra, è inserito in una cornice circondata da numerosi puttini che si muovono con grande agilità ed eleganza nei gesti. Osservando attentamente il ritratto, ci si rende conto di come ogni particolare somatico venga curato meticolosamente. Le dimensioni abbastanza ridotte del volto non hanno affatto impedito all'artista di eseguire un volto con una notevole forza espressiva ed uno sguardo molto efficace, che rendono tale immagine una abile prova di tecnica disegnativa.

Questa incisione propone un riadattamento del ritratto ufficiale meno famoso e meno riprodotto all'epoca: la miniatura anonima fiamminga conservata a Bruxelles[124]. Ciò testimonia del primario interessamento riguardo al tipo di ritratto da far eseguire per la serie delle incisioni degli Esercizi, compiuto da parte dei padri Gesuiti delle Fiandre e non di Roma. Ne deriva quindi come «terminus post quem» il 1608, ossia l'anno in cui Rubens ritornò ad Anversa; e ciò verrà poi confermato anche dallo stile. In questo ritratto inciso lo sguardo assume una intensità espressiva del tutto particolare, accentuata da una differente esecuzione dei lineamenti del volto: essi appaiono più sottili, e le ombre poste sulle gote fanno apparire un'immagine più snella del Santo, diversificandola alquanto dalla miniatura fiamminga. L'incisione degli Esercizi risente anche notevolmente dello stile e della morbidezza dei tratti presenti nel ritratto di Ignazio contenuto nella «Vita» ed eseguito dal Rubens. Si può considerare, perciò, il ritratto degli Esercizi come una sorta di armonizzazione della miniatura fiamminga con il ritratto inciso della «Vita».

Per quanto riguarda la disposizione dei puttini disposti tutto intorno alla cornice del ritratto degli Esercizi, questa ideazione particolare si ritrova in due importanti opere del Rubens utili come esempi di confronto: il dipinto centrale, la Madonna nella Chiesa Nuova a Roma, eseguito nel 1608[125], e poi il disegno con lo stesso soggetto per la facciata della chiesa di S. Carlo, ex chiesa dei Gesuiti ad Anversa del 1620[126]. Infine, per circoscrivere con ancora più precisione il periodo di esecuzione di questa immagine, si può notare che la scritta che si trova nel cartiglio sulla sommità dell'incisione non si svolge lungo tutto lo spazio ad essa affidato, ma è inserita con una certa difficoltà all'interno, come se fosse stata aggiunta in un secondo momento dopo il disegno di tutta l'immagine. La frase incisa: «ex ijs Divino magistro dificerat at N. Zambecc. ad Greg. XV» si riferisce alla perorazione, fatta al papa Gregorio XV nel concistoro del 17 gennaio 1622 dall'avvocato concistoriale Nicolò

[124] Cfr. KÖNIG-NORDHOFF 75 114.
[125] V. nota 91.
[126] Il disegno è conservato a Londra, British museum, cfr. BURCHARD 186-87.

Zambeccari, per chiedere la canonizzazione dei Beati Ignazio di Loyola e Francesco Saverio. Ecco perciò, in conclusione, che l'anno 1622 si deve considerare come «terminus circa quem» di questa incisione. Tutta la serie delle incisioni degli Esercizi risulta così essere di grande interesse, soprattutto se messa a confronto con la serie della *Vita Beati Patris Ignatii Loyolae*, dovuta all'elaborazione del Rubens intorno alla metà del primo decennio del 1600 e pubblicata nel 1609.

Si possono così distinguere all'interno della serie degli Esercizi due gruppi di incisioni: il primo eseguito presumibilmente entro il 1600, mentre il secondo risulta essere dello stesso periodo della «Vita» o forse un poco anteriore. Si confida così di avere fornito un pò di luce sull'attività del Rubens in contatto con la Compagnia di Gesù, ancora poco conosciuta[127] ed inoltre anche sulla straordinaria produzione di libri spirituali illustrati gesuitici che in stretta dipendenza con le incisioni degli Esercizi tanto influirono nell'età barocca sulla divulgazione di numerosi modelli di iconografia cristiana.

[127] Questo argomento costituirà lo specifico oggetto di alcuni nostri ulteriori studi in via di preparazione.

SUMMARY

Some seventeenth-century editions of the *Spiritual Exercises* – the oldest was published in 1649 – include a series of twenty-six engravings, together with a portrait of St. Ignatius of Loyola. These engravings, up to now unstudied, prove to be of great interest, not only because of the marked originality of the subject matter, but also because of the extraordinary artistic yield they offer. It has been possible, through a series of historical and stylistic studies, to establish that this iconographical series was produced years earlier, and that it could be dated to the period covering the final years of the sixteenth and the early years of the seventeenth century, with 1609, the year of Ignatius of Loyola's beatification, as the *terminus ante quem*. The fact that the engravings are placed within the text of the *Spiritual Exercises* unquestionably indicates how closely Ignatian spirituality was linked to the use of illustrations. The history of art criticism has, in general, always admitted this fact, but only marginally, without delving deeper into the matter. Choosing the proper representation for some passages of the *Spiritual Exercises* involves, as a major part of the artistic activity, that it flow from a correct interpretation and application of the Ignatian text. These engravings, therefore, are the direct result of such a process, and they, in turn, are leading elements in that intimate artistic-spiritual process, which will give way to the birth and formation of the Baroque.

With regard to the style of the engravings in this series, many comparisons have been made with Flemish examples of the same period, and the more relevant conclusion would seem to be that the entire series comes from the same, surely Flemish, hand. With this in mind, the hypothesis, confirmed by iconographic similarities, is advanced that the author could be the young Peter Paul Rubens, whose activity was always closely linked with the Society of Jesus. In addition, Rubens was, during those years, working on the important series of seventy-nine engravings on the life and miracles of Ignatius of Loyola. Some illustrated religious books, written by members of the Society of Jesus, were also used for purposes of comparison and these reveal the strong influence that the engravings from the *Exercises* had on them. These religious books, in fact, are nothing more than a development or expansion of points found in the *Exercises* and, consequently, the illustrations in these books have been inspired by those found in the Ignatian text.

UN PORTRAIT ANCIEN D'IGNACE DE LOYOLA.

SA VALEUR ET SON ODYSSÉE.

EMMANUEL ANDRÉ S.J. – MICHEL HERMANS S.J. – Namur, Charleroi–Belgique*.

INTRODUCTION

Un portrait ancien de Saint Ignace de Loyola (fig. 1) a été remis en février 1980 au Supérieur Provincial de la 'Province Belge Méridionale' de la Compagnie de Jésus à Bruxelles par l'abbé Frédéric Van Battel, originaire de Malines, âgé à ce moment de 95 ans et qui devait décéder à Bruxelles le 3 décembre de la même année.

Le portrait est de petites dimensions (9,3 cm sur 7,2 cm) et peint sur métal. Il a été placé au XIXe siècle dans deux cadres d'ébène ornés de cuivre. Au revers, une inscription latine ancienne, collée sur bois, de la dimension ovale du portrait lui-même, raconte son histoire et son odyssée au cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles[1].

Au XIXe siècle, la présence du portrait est attestée dans la famille de l'abbé Van Battel où, disait celui-ci à la fin de sa vie, «il se trouvait depuis la Révolution française». Sa famille, ajoutait-il, regardait ce portrait comme un des biens les plus précieux qu'elle possédât. Dans nos régions, vingt ans séparent la suppression de la Compagnie (1773) de la conquête et de l'annexion des Pays-Bas autrichiens et du Pays de Liège – qu'était la Belgique d'alors – à la France révolutionnaire (1794). Il n'est pas impossible que la famille ait confondu, au cours des générations, ces deux événements proches: des indices peuvent le donner à penser.

Nous proposons ici une présentation du portrait sous les deux aspects où il peut nous intéresser, le point de vue iconographique et le point de vue historique. Nous chercherons d'abord à le situer dans l'iconographie ignatienne de la fin du XVIe et du XVIIe siècles, telle que nous pouvons la connaître: ce sera notre première partie. La seconde, historique, suivra le portrait dans sa transmission de main en main. Onze personnes ont eu ce portrait en main; dix se le sont transmis ou en ont hérité, d'après l'inscription. Nous aurons à

* Abréviations.

AASS	=	Acta Sanctorum.
AEM	=	Archives de l'Etat à Mons.
AET	=	Archives de l'Etat à Tournai.
AGR	=	Archives générales du Royaume.
CDRR	=	Centre de Documentation et de Recherche Religieuse à Namur.

[1] Voir fig. 2. Le texte et la traduction sont reproduits à l'annexe I.

vérifier la pertinence de ce témoignage en évoquant chacun d'entre eux. Qui furent-ils? Où vécurent-ils? Ont-ils pu se rencontrer? Comment et pourquoi se transmettent-ils le portrait? Nous chercherons finalement la manière dont le portrait a pu entrer dans la famille de l'abbé Van Battel et arriver ainsi jusqu'à nous.

Notre point de départ est l'inscription accolée au revers du portrait. Celle-ci, comme nous le verrons plus en détail en parlant de la transmission du petit tableau, est écrite de quatre mains successives. La première écriture, régulière, s'arrête en mentionnant que le portrait a été remis au P. Desruelles. Nous verrons ci-dessous qu'elle a dû être écrite entre 1681 et 1702, plus vraisemblement entre 1681 et 1685. Les autres écritures n'intéressent pas ici directement notre propos, qui est pour le moment de situer l'inscription. Celle-ci relate des faits qui remontent à la fin du XVIe siècle et même, en rigueur de termes, plus haut, puisqu'elle évoque la période antérieure au Généralat du P. Aquaviva (1581-1615), celle du P. Laínez (1558-1565): «Vera effigies S. Ignatii, quae fuit in oratorio R.P. Generalis Laynez usque ad P. Claudium Aquaviva[2]». Il nous faudra donc chercher, autant que faire se peut, à vérifier ces faits.

I. Le portrait dans l'iconographie ignatienne

Le portrait, comme nous l'avons dit, est peint sur métal – cuivre sans doute[1] – et de forme ovale, de petites dimensions. Il représente en buste, légèrement de trois-quarts, le regard tourné vers la droite du spectateur, Ignace de Loyola. Le fondateur est nu-tête, en soutane et manteau. Le revers gauche du col de ce manteau est rabattu, celui de droite plus élevé. Une auréole mal dessinée orne, sur la gauche, l'arrière de la tête. Le contour du bas de cette auréole est plus fin; on distingue un trait doré plus léger, qui contraste avec le plein assez fruste du reste de cette ornementation, de ton gris-vert foncé assez inégalement réparti. Le contour de l'auréole est irrégulier au haut de la tête. Le fond du tableau est jaune-gris assez foncé. L'expertise parle de deux fonds successifs: «le premier, plus pâle, portait une auréole mieux tracée que l'actuelle. Ce fond a été surpeint anciennement, en gris, le contour de l'actuelle auréole ne correspondant pas tout à fait avec le premier[2]». L'expertise date le tableau «du premier quart du XVIIe siècle[3]», tout en ajoutant oralement, qu'à ce moment, la lente évolution des techniques et méthodes ne permet pas de datation à l'année près, surtout d'une peinture anonyme.

---

[2] Voir annexe I.

[1] Laboratoire d'étude des oeuvres d'art par les méthodes scientifiques, Université Catholique de Louvain, protocole remis le 17 décembre 1986.

[2] Ibidem.

[3] Ibidem.

Les débuts. Trois tableaux: Bobadilla, del Conte, Coello

De son vivant, Ignace refusa de poser. On possède cependant un tableau, qui est dit avoir été exécuté par le P. Bobadilla[4] (fig. 3), un de ses premiers compagnons, en 1543, soit treize ans avant la mort du Fondateur. Ignace y est représenté en buste, entièrement de profil vers la gauche, sur fond uni de teinte vert sombre. La calvitie de la tête nue est celle que nous connaissons par les autres portraits; les cheveux aux tempes sont noirs, comme la moustache. Le collier de barbe est plus faible et plus clair que cette moustache et les cheveux. Le tableau a dû être fait à partir d'un croquis pris à l'insu d'Ignace. Les traits sont 'jeunes', les paupières ne sont pas spécialement lourdes, la lèvre inférieure est épaisse et tombante. A cette époque, Ignace a 52 ans. Ce tableau, dont l'inscription de l'encadrement donne la date de 1543, le nom de Bobadilla comme auteur et le nom de la famille Guicciardi[5] pour laquelle le tableau aurait été exécuté, se trouve actuellement au musée de Sondrio, en Italie[6].

Le jour du décès d'Ignace, le 31 juillet 1556, on fit de son visage un masque mortuaire et on appela un peintre qui l'avait bien connu, le Florentin d'origine Jacopino del Conte[7], pénitent du Fondateur, élève d'Andrea del Sarto. Il exécuta un portrait en buste, de 46 sur 35 centimètres (fig. 4). Ignace y porte la barrette, il est légèrement tourné vers la droite. Comme dans le portrait de Bobadilla, la moustache est bien fournie et descend vers le collier de barbe. Le collier est ici de même teinte et d'épaisseur comparable, sur la joue, à celles des cheveux aux tempes. Il y a une touche grise – ou est-ce un effet de lumière? – aux cheveux qui terminent la tête, derrière l'oreille et à la barbe du menton. Le visage accuse des rides, mais peu marquées, au front, au haut du nez, au pli des yeux et sous leur paupière inférieure. Au moment de son décès, Ignace avait 65 ans. Le portrait de del Conte fut placé dans la chambre du P. Laínez, successeur immédiat d'Ignace à la tête de l'Ordre, et compagnon d'avant la fondation. Malgré les vicissitudes de l'Histoire, ce tableau se trouve toujours dans l'appartement des PP. Généraux, à la Maison Généralice des jésuites à Rome.

Pourtant, la toile du Florentin ne satisfit pas entièrement les premiers Généraux de l'Ordre, les PP. Jacques Laínez (1558-1565), François de Borgia (1565-1572), et Éverard Mercurian (1573-1580) qui avaient connu le fondateur. Ils l'adoptèrent cependant[8].

---

[4] Bobadilla, un des premiers compagnons d'Ignace, né vers 1509, rencontra Ignace en 1533 à Paris; il exerça son apostolat d'abord en Allemagne et en Dalmatie, ensuite surtout en Italie. Il mourut à Lorette en 1590.

[5] J. M. Guicciardi vécut de 1508 à 1596.

[6] U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600* (Berlin 1982) 67.

[7] MHSI *Scripta* II 22 et KÖNIG-NORDHOFF 67 et 210. Jacopino del Conte, né vers 1510, meurt en 1598.

[8] MHSI *Fontes narr.* III 448.

Mais un autre compagnon d'Ignace, le P. Ribadeneira[9], entré dans la Compagnie de Jésus l'année de sa fondation (1540) et qui devait mourir âgé en 1611, lui-même auteur, en 1572, de la première biographie d'Ignace *Vita Ignatii Loiolae,* refusait de reconnaître son maître dans le tableau de del Conte. Il interdit même d'en suspendre des copies dans des maisons d'Espagne où il avait juridiction[10]. Il demanda l'aide du peintre de la cour de Philippe II, Sanchez Coello[11]. A partir d'une copie du masque mortuaire et des indications que lui donnait Ribadeneira, Coello exécuta un tableau qui plut à son commanditaire. C'est le portrait également connu d'Ignace aux paupières lourdes, dont le visage seul, levé vers la gauche, se détache des couleurs sombres du buste et du fond de la toile. Ignace y est nu-tête; la moustache et la barbe y sont plus discrètes que chez del Conte, le regard se veut plus intérieur; des rides marquent le pli de l'oeil et se voient sous la paupière inférieure. L'oeuvre date de 1585, vingt-neuf ans après la mort d'Ignace. L'original, qui était à Madrid, a péri en 1931; Coello avait fait lui-même seize copies, et le portrait fut souvent repris (fig. 5).

Portraits gravés

En-dehors des tableaux, la diffusion élargie de la biographie d'Ignace par Ribadeneira traduite en espagnol (publiée en 1583), puis reprise en latin et améliorée en 1586 concourut à la diffusion des portraits gravés du fondateur[12]. Les éditeurs en ornaient le frontispice de leur livre. Une nouvelle édition fut faite en 1594; Ribadeneira composa un second ouvrage, moins long, sur la vie d'Ignace, qui parut en 1601 et dont le succès et les rééditions surpassèrent ceux du premier.

Ces premières gravures des années 1580-1590 ne sont pourtant pas inspirées du portrait exécuté par Coello, une fois celui-ci connu mais plutôt, semble-t-il, de la médaille frappée l'année de la mort d'Ignace à sa mémoire[13]. Cette médaille représente le Fondateur en buste, entièrement de profil, tourné vers la gauche. Ignace y est nu-tête. Comme telle, elle n'est pas sans évoquer le portrait de Bobadilla, mais la ligne du nez est ici plus en continuité avec la ligne du front; on distingue peu les cheveux et le collier de barbe. Ignace y accuse davantage l'âge de la fin de sa vie. La médaille rappelle l'épaisseur tombante de la lèvre inférieure, visible sur le tableau de Sondrio, mais qui ne frappe ni chez del Conte ni chez Coello.

C'est ainsi que des gravures d'Ignace se multiplient. Ce sont des portraits de profil, en buste. Ignace s'y trouve, tourné vers la droite ou vers la

---

[9] Pierre de Ribadeneira est né en 1526 à Tolède. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1540 et est chargé de missions diverses, entre autres auprès de Philippe II aux Pays-Bas. Il exerce les charges d'Assistant en Italie, en Espagne et au Portugal. Il meurt en 1611.

[10] KÖNIG-NORDHOFF 46.

[11] Coello, né en 1515, mort en 1590.

[12] Nous ne parlons pas des scènes de la vie d'Ignace dans ces mêmes biographies, mais de stricts portraits.

[13] KÖNIG-NORDHOFF fig. 126.

gauche, devant un crucifix. Il est nu-tête, la barrette déposée sur la tablette qui supporte la croix. De ses mains jointes descendent les grains d'un chapelet. On mentionne souvent l'année de sa mort, abrégée en 56 – ce qui indique que ces gravures-là datent du XVIe siècle, le temps qu'il a vécu et le temps écoulé depuis sa conversion. Des variantes, reprises parfois par le même graveur, par ex. Wierx, d'Anvers, lui retirent le chapelet des mains ou ornent le haut de la tête d'une auréole. L'image peut s'agrémenter, dans un coin, d'une évocation de l'arrivée d'Ignace à Rome où le Christ avec sa croix lui indique la ville[14]. Ces gravures portent la mention de «portrait du P. Ignace» (effigies P. Ignatii), ou du «Bienheureux P. Ignace» (effigies B.P. Ignatii) ou encore de «S. Ignace» (effigies S. Ignatii) après sa canonisation en 1622. L'appellation 'bienheureux P. Ignace' n'est pas nécessairement postérieure à sa béatification, en 1609[15].

Ce type de portrait se retrouve chez le graveur anversois Jean-Baptiste Barbé[16], gendre de Wierx, en 1633. Mais la physionomie d'Ignace y est différente. Nous allons en parler ci-après.

Petits portraits peints

Précisément, la physionomie d'Ignace, sur la gravure de 1633 de Barbé[17], a une parenté manifeste avec celle d'un petit tableau sur cuivre (fig. 6), de dimensions comparables à celles de notre portrait: 6,8 x 8,5 cm, conservé à Bruxelles, à la Maison provinciale de la Province jésuite flamande (Province belge septentrionale). Cette petite peinture représente le visage du Fondateur et le haut de son buste. Ignace y est nu-tête. Le fond du tableau est de teinte jaune assez claire; la tête est entourée de fins rayons linéaires, dorés, qui font, à distance une sorte de halo discret, légèrement plus clair que le fond. Mais surtout, le visage est différent. C'est celui d'un homme plus âgé que sur le portrait de del Conte ou de Coello; moustache et collier de barbe sont quasi inexistants, et les cheveux très peu accusés. Le visage a les pommettes plus saillantes, ce qui le rend moins allongé que dans les portraits habituels. Le regard est à la fois pénétré et adouci, les paupières sont fines, elles n'ont pas la lourdeur de celles de Coello ni même de del Conte.

La gravure de Barbé porte en souscription le texte suivant: «Ex imagine quam S.P. Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris testes oculati RR.PP. Manareus, Costerus, Ab Angelo, Pontanus, Sommalius, in Congregatione Provinciae Tornaci anno 1597, viventi simillimam affirmarunt, Barbaeus sculpsit et [?] utrique Congreg. Belgicae anno 1633. D.C.Q.»: «A partir d'un portrait que des témoins oculaires de saint Ignace de Loyola, fondateur de la

---

[14] Ibid. fig. 120-28 130-32 et 134-36.
[15] C'est ainsi que Manare appelle Ignace dans sa correspondance avec le P. Général Aquaviva, en 1598-1601, cfr infra.
[16] Né en 1578? Élève du graveur Philippe Galle en 1595, où il se trouve avec Charles de Mallery; se rend à Rome vers 1610, meurt à Anvers en 1649. Il grave entre autres des toiles de Rubens et se rattache à l'école de Wierx.
[17] KÖNIG-NORDHOFF fig. 138.

Compagnie de Jésus, les Pères Manare[18], Coster[19], de l'Ange[20], Dupont[21], de Sommal[22], lors de la Congrégation Provinciale de 1597[23] à Tournai, ont affirmé être le plus ressemblant à Ignace durant sa vie, Barbé a réalisé cette gravure et [?] pour les deux Congrégations des Provinces belges en 1633».

Il se fait que nous disposons, à propos de la gravure de Barbé, d'une note intéressante. Les Lettres annuelles de la Maison professe d'Anvers en 1633 mentionnent un procès qui eut lieu cette année-là. Le graveur Barbé y était plaignant contre un concurrent indélicat qui reprenait ses gravures à son compte. Un Père, Maximilien Van Habbeke († 1637), et un Frère, Jean Sallebeen († 1672), en résidence à Anvers furent appelés à témoigner. Nous intéresse ici le témoignage du P. Van Habbeke: «Il y a quarante ans, vers 1593, l'image de S. Ignace de Loyola fut gravée par Charles de Mallery[24]; mais la plaque sans être tombée dans le domaine public, fut aussitôt rachetée par les Pères de la Société d'Anvers, notamment par le P. Jean Oranus alors recteur. Le déclarant atteste qu'il en a remis un exemplaire à J.-B. Barbé et qu'il l'a prié instamment d'en faire une nouvelle plaque parce que le portrait avait le plus de ressemblance avec notre Père saint Ignace, d'après la déclaration faite à Tournai en 1597 durant la Congrégation Provinciale par quelques Pères qui y sont nommés et qui avaient vécu à Rome avec le P. fondateur de la Compagnie; il ajoute que lorsque le susdit graveur J.-B. Barbé lui apporta la première épreuve, il lui fit effacer une partie de la souscription et imprimer en place quatre lignes contenant les noms de ces Pères, comme il est aisé de le constater sur la susdite gravure»[25].

---

[18] Le Père Olivier Manare est né à Douai en 1523, ordonné prêtre en 1546, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1551 à Paris. Il fut envoyé à Rome pour achever son noviciat. C'est alors qu'il vécut dans l'intimité d'Ignace de Loyola. Il fut nommé Recteur du Collège Romain et fonda la maison de Lorette. En 1563, il est commissaire de la Compagnie en France, puis Provincial de France (1564-1571). La III[e] Congrégation générale (1572-1573) le nomma Assistant de Germanie. À la mort du P, Mercurian, c'est lui qui est Vicaire Général jusqu'à la IV[e] Congrégation Générale. Il est alors nommé Visiteur des Provinces du Nord, de 1581 à 1587. Puis il devient Provincial de Rhénanie (1587-1589) et de Belgique (1589-1594). Il est Visiteur de la Province belge en 1603-1604. En 1609, il se retire au noviciat de Tournai où il meurt en 1614.

[19] Le P. François Coster est né à Malines le 13 juin 1532. Il est admis dans la Compagnie à Cologne en 1552. Ordonné prêtre en 1556 à Rome, il prononça les derniers voeux de profès le 10 décembre 1564. Il fut trois fois Provincial et à de nombreuses reprises recteur et supérieur de maisons. Il meurt à Bruxelles le 6 décembre 1619.

[20] Baudouin de l'Ange ou Delange est né dans le pays de Liège en 1535. Admis dans la Compagnie à Rome par s. Ignace lui-même en 1551, il vient à Cologne en 1556. Il est ordonné prêtre en 1560, profès des quatre voeux en septembre 1569. Il meurt le 29 décembre 1601.

[21] Le Père Eleuthère Dupont est né à Lille en 1528. Il est admis dans la Compagnie en 1550 à Paris. Il est ensuite envoyé à Rome pour poursuivre les études de théologie. Il y est ordonné prêtre en 1556. Profès des quatre voeux à Cambrai en janvier 1566, il meurt à Arras le 31 janvier 1611.

[22] Le Père Henri de Sommal est né à Dinant en 1536. Il entre dans la Compagnie à Rome en 1551, est ordonné prêtre en 1560 et prononce les derniers voeux de profès en 1569. Il meurt à Valenciennes le 31 mars 1619.

[23] Les actes de la Congrégation Provinciale de 1597 ne mentionnent pas cette discussion.

[24] Graveur anversois dans le style de l'école de Wierx, né en 1571, élève de Philippe Galle, dont il devient le gendre, en 1586, il séjourna à Paris pendant plusieurs années au début du XVII[e] siècle. Il grava des estampes qui furent publiées en 1610 dans la *Vita Ignatii Loiolae* de Ribadeneira, par Galle.

[25] CH. DROESHOUT, *Histoire de la Compagnie de Jésus à Anvers*, t.B: *La Maison professe*, t. II (1622-1639) 406-10 (Manuscrit conservé au CDRR). La gravure de Barbé est reproduite dans KÖNIG-NORDHOFF fig. 138; cfr aussi pp. 213-14.

Il y a, à notre sens, deux manières de lire le témoignage du P. Van Habbeke. Une première manière de le faire, c'est de le voir attribuer à Charles de Mallery 'vers 1593' la gravure d'un portrait d'Ignace. Ce même portrait serait celui repris par Barbé sur ordre de Van Habbeke en 1633. Les graveurs anversois – et c'est le fond du procès intenté par Barbé, et où défilèrent de grands noms de la peinture du temps, tel Rubens lui-même, avaient le privilège exclusif de reproduire des oeuvres de plusieurs peintres. Il y a donc tout lieu de penser que c'est à partir d'un tableau que Mallery grave son portrait. Le recteur, le P. Oranus, cité comme acheteur de la plaque de Mallery, exerça sa charge au collège d'Anvers du 23 janvier 1594 au 16 septembre 1598. C'est donc dans ces années-là, qui concordent assez avec le témoignage ici repris, qu'il faut situer l'acquisition par les jésuites d'Anvers de la plaque de Mallery, et donc la facture, récente à ce moment, de cette plaque. En 1633, Van Habbeke aurait persuadé Barbé de faire une nouvelle plaque de ce portrait, en signalant sa valeur par l'inscription expresse du nom des Pères qui en attestaient autrefois la ressemblance.

Une seconde manière dont on peut interpréter le témoignage de Van Habbeke est celle-ci: Van Habbeke aurait fait remplacer le portrait de Mallery par un portrait plus ressemblant, celui que les Pères d'autrefois auraient reconnu pour le meilleur. Remplacer le portrait peut signifier sans doute remplacer le visage, sans modifier le reste de la représentation (Ignace devant le crucifix, etc), qui, elle, reste conforme aux représentations gravées que nous avons de la fin du XVI siècle. Nous ne connaissons malheureusement pas de gravure de Mallery qui rappelle celle de Barbé, et que nous puissions comparer avec elle.

Pouvons-nous en savoir plus sur le tableau qui inspira peut-être Mallery, et certainement Barbé lui-même? Nous possédons, datant des années 1598-1601, d'intéressantes indications sur l'existence et la circulation, entre les Pays-Bas espagnols et Rome, de tableaux plus grands ou plus petits – sur cuivre, de forme ovale – représentant Ignace de Loyola.

Le P. Claude Aquaviva et les portraits d'Ignace

Claude Aquaviva est élu Préposé Général des jésuites le 19 février 1581. Il exerce sa charge jusqu'à sa mort, le 31 janvier 1615. Durant son généralat, du 3 novembre 1593 au 18 janvier 1594, se tient la Ve Congrégation Générale de l'Ordre, ordonnée par le pape Clément VIII. Stimulée par Ribadeneira, la Congrégation prend officiellement position en faveur de la présentation de la cause d'Ignace à la canonisation. A partir de ce moment, on va rassembler, des diverses provinces, des témoignages authentifiés sur Ignace de la part de personnes qui ont pu le connaître. C'est ainsi que nous voyons le P. Olivier Manare, dont il est question sous la gravure de Barbé, annoncer le 16 avril 1598 au P. Aquaviva qu'il envoie son témoignage[26]. Parallèlement, Aquaviva se préoccupe aussi en ces années 1598-1600 de trouver un portrait d'Ignace qui soit 'vraiment ressemblant': vera effigies[27].

---

[26] ARSI *Epp. Gen. 35* 772.

[27] Lettre d'Aquaviva à Coster du 11 novembre 1600, in *Fontes narr.* III 445.

Le 20 mars 1598, le P. Manare, Vice-Provincial de la Province belge écrit au P. Georges Duras, Assistant de Germanie: «J'ai vu dernièrement dans les mains de je ne sais plus qui le portrait (d'Ignace) envoyé par le P. Ribadeneira. Je n'en ai pas été satisfait et il ne me semble pas bien représenter Notre Père, pas plus que celui qui est à Rome et dont nous avons tiré des copies: je parle de celui qui se trouve au réfectoire de Notre Père[28]. J'ai fait peindre ici une copie d'après le portrait que votre Révérence peut voir dans la chapelle: il m'a paru le meilleur de tous. Je l'enverrai à sa Paternité par la première occasion»[29]. Nous n'avons pas trouvé, de la part du P. Général, d'accusé de réception du portrait que comptait lui envoyer Manare en 1598. Mais nous le voyons, en 1599, remercier Manare pour des images représentant Ignace que le jésuite des Pays-Bas a fait graver[30]. Au début de 1600, Aquaviva remercie encore Manare pour des images ('imagines') envoyées par lui. Nous ne savons ici s'il s'agit de portraits d'Ignace[31].

En cette même année 1600 et jusqu'aux premiers jours de 1601 Aquaviva se préoccupe encore de trouver un portrait d'Ignace qui soit vraiment ressemblant, une 'vera effigies'. Le 30 mars 1600, Manare envoie à Rome une 'image' – un portrait peint ? gravé ? – d'Ignace, qui est regardée par beaucoup, au témoignage du Général, comme très bonne, mais d'autres, dans son entourage, préfèrent un plus petit portrait qu'Aquaviva se propose d'envoyer à Manare[32]. En octobre 1600, le P. François Coster, qui avait été élu délégué de la Province belge à la Congrégation des procureurs tenue à Rome les 6-9 juin 1600, rentre aux Pays-Bas. Dans ses bagages, il rapporte deux portraits peints d'Ignace: un plus grand sur cuir et un plus petit sur cuivre, de forme ovale. C'est le P. Aquaviva qui les lui a confiés; il demande que ces portraits soient renvoyés à Rome. Mais s'il les envoie ainsi aux Pays-Bas, c'est pour interroger 'les Pères belges' qui ont connu autrefois Ignace sur la meilleure ressemblance des deux portraits. Leur jugement sur l'un et l'autre de ces portraits – disparus – est connu. Ils s'accordent à dire que le plus grand est bien fait, mais peu ressemblant. Par contre, le plus petit, ovale, sur cuivre, est meilleur. Il faudrait cependant le corriger: Ignace y est trop jeune; le visage est allongé, alors qu'Ignace l'avait plus rond, avec des pommettes plus saillantes[33].

C'est alors que le P. François Coster propose quant à lui de faire exécuter à Bruxelles ou à Anvers un autre portrait inspiré du petit portrait ovale de Rome, et intégrant les remarques des Pères belges[34]. C'est ce qui est fait[35]

---

[28] Olivier Manare connaît très bien la Maison généralice de Rome, car il a séjourné à Rome de 1573 à 1581 et il y est revenu lors de la Ve Congrégation Générale (novembre 1593-janvier 1594) comme délégué de la Province belge.

[29] Trad. par DROESHOUT, de *Fontes narr.* III 444.

[30] Lettre d'Aquaviva à Manare du 26 juin 1599, ibid.

[31] Ibid.

[32] Lettre du 25 mai 1600 en réponse aux lettres de Manare et à son envoi des 24 et 30 mars 1600, ibid. 445.

[33] Ibid. 451-52.

[34] Ibid. 452.

[35] Lettre du P. Manare au P. Aquaviva, 15 décembre 1600, ibid.

et ce nouveau portrait est envoyé à Rome[36]. Le 9 février 1601, le P. Général accuse réception de ces lettres et du portrait, et il en remercie vivement les Pères. Prudent, il déclare cependant qu'il fera en sorte en le soumettant au jugement d'autres Pères, de trouver le portrait qui s'écartera le moins de la vérité ... Là s'arrête cette correspondance entre Manare, Coster et Aquaviva sur le sujet, ou du moins ce qui en a été spécialement conservé. La réaction du P. Général, à côté des affirmations des 'Pères Belges' paraît un peu décevante: le portrait effectué sur les indications de Coster et envoyé a Rome le 6 janvier 1601 a-t-il été accueilli de manière mitigée? Il n'aura en tous cas pas, à l'époque ancienne, la diffusion qu'en espéraient probablement les Pères belges[37]. Il est à noter qu'à Bruxelles, on aurait voulu faire copie des deux meilleurs portraits, c'est-à-dire le petit portrait ovale ramené de Rome par Coster, et celui que, sur base du précédent, Coster a fait faire. On y renonce sur l'avis du supérieur de la maison qui suggère qu'on s'en remette vraiment au portrait que le Général désignera comme le meilleur[38].

Le portrait du Frère Hubert et le portrait de la Province flamande

Dans cet échange de portraits entre Rome et les Pays-Bas, nous avons vu que le P. Aquaviva, le 30 mars 1600, promettait à Manare de lui envoyer un portrait «plus petit, que beaucoup estimaient meilleur». Ce portrait est celui que, dit-on, «le Frère Hubert conservait»[39] – à Rome. Qui est ce Frère Hubert? Nous ne disposons pas pour le moment d'indication précise à son sujet[40].

Quoiqu'il en soit, le 'portrait du Frère Hubert' est jugé à Rome comme un bon portrait. Il est de petites dimensions, sur cuivre, ovale. Il porte une barrette. Manare ne le juge pas mauvais, mais il lui reproche le bonnet trop enfoncé, ce qui donne au visage un air trop sévère. De ce portrait, Manare a fait tirer deux copies: la première, avec barrette et la seconde, sans, comprend des rayons autour de la tête. Manare fait partir la première copie, celle qui porte barrette, à Rome: c'est le P. Coster qui, s'y rendant pour la Congréga-

---

[36] Lettre du P, Manare au P. Aquaviva, 29 décembre 1600, ibid. 454.

[37] Cfr König-Nordhoff 176: «In der früheren Ikonographie des Ignatius hat das Brüsseler Miniaturporträt keine bemerkenswerte Rolle gespielt».

[38] Nous ne savons si Aquaviva a porté ce jugement. Rien dans l'état actuel de nos sources ne l'atteste.

[39] Lettre de Manare à Aquaviva du 2 décembre 1600 in *Fontes narr.* III 446 450.

[40] Ibid. 448, note 18: Le P. de Dalmases, qui commente le texte, mentionne trois Frères Hubert: a) un Frère coadjuteur de ce nom, Liégeois, dans un catalogue de la Province jésuite de Rome; on y apprend qu'il est envoyé en 1560 à Lorette; b) un Frère Hubert Jamot (ou Jamotte) de Jemeppe-sur-Meuse (Liège) décédé à Valenciennes le 19 octobre 1600. Est-ce le même? c) un Frère Hubert Ketelers, de Malines, peut être trouvé dans la Compagnie à Messine vers 1550; on le trouve sacristain à Messine (1554) et à Catane (1565) ... Il semble avoir passé toute son existence religieuse en Sicile. Il nous paraît cependant peu probable que le Frère Hubert Jamot, né en 1560, entré au noviciat de Tournai le 9 janvier 1593, renseigné aux catalogues de la Province belge que nous possédons pour la période 1593-1600 à St-Omer, Courtrai et Valenciennes, décédé dans cette ville le 19 octobre 1600, ait fait un séjour à Rome. Le P. de Dalmases a concentré ses recherches sur les 'Frères Hubert' originaires de nos régions, mais rien ne nous dit qu'il ne s'agit pas d'un autre personnage.

tion de juin 1600, l'emporte. Il envoie la seconde copie, 'sans barrette et avec les rayons autour de la tête' le 17 octobre 1600. Le 25 novembre, Aquaviva répond qu'il l'a bien reçue[41]. Mais on n'a gardé à Bruxelles que la copie avec barrette tirée du portrait du Frère Hubert.

Manare a donc fait exécuter deux fois un portrait d'Ignace: en 1598 ou en 1597?[42], en réplique à celui, manqué selon lui, qu'envoyait Ribadeneira, et qu'il fit faire sur le modèle de l'effigie conservée à Rome dans la chapelle du P. Général; et en 1600 un portrait 'sans barrette et avec des rayons autour de la tête'. Fin 1600 s'y ajoutera le portrait exécuté sous les ordres de Coster, à partir du plus petit des deux portraits ramenés de Rome par ce dernier.

Le portrait conservé à la Province jésuite flamande à Bruxelles est 'sans barrette et avec des rayons autour de la tête': nous l'avons sommairement décrit en parlant de la gravure de Barbé[43]. Visiblement, ce portrait intègre les remarques des 'Pères Belges' sur les peintures envoyées de Rome. On sait que celui de Bruxelles est accompagné d'une inscription en vieux néerlandais, où le Frère Jacques Van den Steen[44] qui fut 'socius', compagnon de Manare, atteste que ce portrait fut envoyé par Aquaviva à Manare en 1612, lui demandant son avis sur la ressemblance avec Ignace, et que Manare répondit 'qu'il n'avait jamais vu portrait aussi ressemblant'. Van den Steen ne donne pas la date de son témoignage, mais celui-ci doit être postérieur à 1612: 'il était en ce temps-là son compagnon', dit l'inscription. Le rémoignage de Van den Steen a soulevé beaucoup de questions sur la véracité de la date et sur l'identification ou non de ce portrait avec celui exécuté sur les indications de Coster[45]. On s'accorde plutôt à y voir une copie de cette miniature. Il n'est pas de notre propos de traiter à nouveau ces questions. Mais ce que nous voulons souligner ici, c'est l'intérêt porté par Aquaviva aux portraits d'Ignace autour de 1600, où l'on espérait imminentes la béatification et la canonisation du Fon-

---

[41] Lettre du P. Aquaviva à Manare du 25 novembre 1600, et lettre de Manare à Aquaviva du 2 décembre 1600, ibid. 445 et 448.

[42] La lettre du 20 mars 1598 adressée à Rome mentionne le portrait comme déjà exécuté. S'il l'a été en 1597, ce que dit Van Habbeke au procès Barbé en 1633 concernant l'appréciation, à Tournai en 1597, des Pères qui avaient connu Ignace pourrait trouver plus de crédit.

[43] Cfr ci-dessus, paragraphe sur les petits portraits peints.

[44] Cet Anversois vécut de 1588 à 1651; il fut 'socius' du P. Manare. D'après les catalogues de la Province belge que nous possédons, il exerça cette charge de 1610 à 1612. À la division de la Province belge, en mai 1612, il quitte Tournai pour gagner la Flandro-belge. Il est dit avoir reçu le portrait dont il est question ici. A sa mort, le portrait resta à Louvain où Van den Steen était décédé. En 1726, il était dans le bureau du recteur de Louvain d'après un inventaire conservé au CDRR: *Catalogus Reliquiarum et documentorum quae servantur in cubiculo R. Patris Rectoris SJ Lovani*, lettre du 12 mai 1726 adressée par le recteur de Louvain, le P. Bernard Van den Haute à l'hagiographe le P. Jean Pien, le même qui attestera dans les *Acta Sanctorum* de Juillet parus en 1731 la présence du portrait à Louvain à cette date. CDRR *Fonds jésuites, Boîte n. 40* 3 B. Cfr *Fontes narr.* III 441, note 1 et 442, note 1; cfr M. DIERICKX, *Het beste, weinig bekende portret van St. Ignatius van Loyola.* Ons Geestelijk Erf 19 (1945) 204; *Acta Sanctorum* Iulii, t. VII (Anvers 1731) LVII, col. 522-23.

[45] Cfr sur le sujet l'article de DIERICKX mentionné ci-dessus et ceux de A. STRACKE, *Kanttekeningen bij Het beste, weinig bekende portret van St. Ignatius van Loyola.* Ons Geestelijk Erf 20 (1946) 194-206. ID., *Bijdragen over de vera effigies van St. Ignatius.* Ibid. 27 (1953) 200-1. Voir aussi, précédemment, P. DUDON, *Saint Ignace de Loyola* (Paris 1934) 647-49. Ces auteurs ne semblent pas connaître l'épisode du procès Barbé de 1633.

dateur, et c'est l'existence à ce moment de petits portraits sur cuivre, de forme ovale jugés suffisamment bons par le Général pour être envoyés hors de Rome et présentés au jugement des Pères qui avaient connu Ignace lui-même.

Notre portrait

Manare, dans sa lettre au P. Duras de 1598, comme dans celle du 2 décembre 1600 au P. Aquaviva, se plaint du portrait qui se trouve dans le réfectoire du Général, à Rome, et du fait que la plupart des portraits qu'il a vus depuis deux ans en dérivent[46]. On identifie généralement le portrait que Manare n'apprécie pas avec celui attribué à del Conte[47].

Notre portrait paraît dériver de celui de del Conte. Mais Ignace n'y porte pas la barrette et le regard semble plus animé. Il existe à Rome un autre portrait auquel le nôtre peut faire penser, un portrait qui paraît également inspiré de del Conte, mais plus grand (fig. 7). Il s'agit d'une toile qui se trouve dans le corridor qui conduit à l'ancien appartement des Supérieurs Généraux converti par Aquaviva en chapelles et qu'on appelait aussi «l'oratoire de Laínez». Sur ce tableau de 102 x 77,5 cm, Ignace est représenté à mi-corps, de trois quarts tourné vers la droite. Il est nu-tête, mais celle-ci est entourée d'une auréole lumineuse rayonnante; il présente le livre des Constitutions de la Compagnie.

Au coin droit, le monogramme IHS des Jésuites, surmonté de la croix et portant les trois clous, dans un halo lumineux. Le visage d'Ignace, sur ce portrait, est plus allongé et son front plus étroit que sur le nôtre. Le grand portrait n'est pas signé, et la date de son exécution inconnue. Si Tacchi Venturi[48] varie dans son effort de datation, Ursula König-Nordhoff parle de 1599 et suggère d'identifier ce portrait avec celui que le Cardinal Bellarmin et son ami le Cardinal Baronius suspendirent le 31 juillet 1599[49], anniversaire de la mort d'Ignace, sur son tombeau, inaugurant par là le culte 'populaire' dont on devait avoir témoignage pour entamer les démarches en vue de la béatification ...[50] Si tel est le cas et si notre portrait dérive – en mieux selon nous – de celui-là (il y a un rapprochement possible entre les deux), nous pouvons davantage comprendre le lien de notre portrait avec Bellarmin: Aquaviva lui donnerait une petite copie à l'occasion de l'événement de 1599 ou un peu plus

---

[46] Cfr Lettre de Manare à Aquaviva du 9 décembre 1600, in *Fontes narr.* III 450.

[47] Ce n'est pas l'avis de STRACKE, *Bijdragen* 232-33, qui conteste l'attribution à del Conte du tableau que nous connaissons, et sa possession par Aquaviva en 1600.

[48] P. TACCHI VENTURI, *S. Ignace de Loyola dans l'art des XVII et XVIII siècles* éd. franç. (Rome 1929) planche III, p. 16, date ce tableau 'de la seconde moitié du XVII siècle'; il n'est plus aussi affirmatif en 1951 au dire de KÖNIG-NORDHOFF 235.

[49] KÖNIG-NORDHOFF 235.

[50] L'épisode est rapporté par les biographes de Bellarmin, tels J. B. COUDERC, *Le vénérable cardinal Bellarmin* II (Paris 1893) 92-4 et J. BRODRICK, *The life and work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine SJ 1542-1621* I (Londres 1928) 430-33. Bellarmin lui-même y fait allusion dans son 'autobiographie'. Cfr à propos d'images d'Ignace vénérées avant la béatification, lettre de Bellarmin à l'inquisiteur de Modène le 15 août 1606, où Bellarmin admet cet usage. ARSI *Opp. NN. 243,* 1.

tard, dans la mouvance de l'ouverture du procès de béatification[51] et dans le moment spécial d'intérêt pour les portraits, tel que nous pouvons l'apercevoir à partir de la correspondance 1598-1600 évoquée plus haut.

Pouvons-nous aller plus loin et identifier le portrait à mi-corps des 'camerette' avec 'le portrait qui se trouve dans la chapelle' (de l'appartement des Généraux, cfr Manare, lettre du 20 mars 1598 au P. Duras), ou avec une copie de celui-ci? Il serait dangereux de le faire, car le grand portrait de Rome que nous pouvons encore voir encourt, et plus encore à notre sens, les reproches que fait Manare à celui de del Conte, en tous cas à celui qui se trouve dans le réfectoire de l'appartement des Généraux: allongement de la tête, front pas assez large ..., ce que notre petite miniature accuse moins. Or, Manare dit préférer 'le portrait de la chapelle' à celui du réfectoire, ordinairement identifié avec celui de del Conte.

Nous avons signalé que le grand portrait des 'camerette' était orné d'une auréole en forme de halo lumineux. Le nôtre porte également une auréole, mais celle-ci a été modifiée autrefois. La première auréole était plus légère d'après l'expertise. En effet nous pouvons voir, comme nous l'indiquions en décrivant le portrait, un liseré doré au bas de la tête qui en détermine le contour inférieur. Auréole ou nimbe ne doivent pas nous obliger à dater notre portrait d'après 1609. Dans les représentations modernes des saints et bienheureux, il n'est pas permis d'en orner leur visage avant leur béatification. Mais à l'époque, avant les décrets du pape Urbain VIII (1623-1644), les choses ne sont pas encore fixées et nous voyons des portraits porter auréole ou diadème[52]. Ne voyons-nous pas le cardinal Baronius en 1599, après avoir suspendu le portrait d'Ignace sur son tombeau, demander qu'on «fasse mettre à ses frais un nimbe doré à cette image»[53]. Un portrait orné d'un nimbe ou d'une auréole peut donc être antérieur à une béatification, et dans notre cas à 1609.

L'auréole de notre portrait a été retravaillée. Une hypothèse peut être qu'on a cherché à remplir le liseré doré de l'auréole primitive après la canonisation d'Ignace en 1622. A ce moment, d'après l'inscription du revers, le portrait est en possession d'un Frère Foullon, de la Maison généralice. Il est pensable que celui-ci exécute ou fasse exécuter, sans pouvoir recourir à l'artiste lui-même, une auréole plus significative pour lui de la sainteté d'Ignace. Cette exécution est moins habile que la première. Une autre hypothèse est que, pour une raison quelconque, le fond du portrait a pu être abîmé anciennement, et qu'on l'a ainsi restauré en repeignant – moins habilement que le premier artiste – le fond et l'auréole (mais l'expertise ne remarque pas un acci-

---

[51] J. BRODRICK, *Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint*. Trad. par J. Boulangé (Bruges 1962) 150.

[52] KÖNIG-NORDHOFF fig. 105: portrait d'Ignace par Sadeler en 1606. Cfr aussi le portrait 'avec rayons' envoyé par Manare à Rome en 1600. Egalement, lettre de Manare à Aquaviva où il signale que le portrait envoyé par le P. Général en mars est celui qui porte barrette 'et n'a pas d'auréole' (et nullum diadema).

[53] COUDERC II 93.

dent ancien qui aurait ainsi été réparé). Le surpeint et le redessin moins habile de l'auréole sont anciens, dit l'expertise ('ce fond a été surpeint, anciennement'). Ils peuvent bien entendu être antérieurs ou postérieurs à 1622 et à la possession du portrait par le Frère Foullon.

Conclusion de la première partie

Notre portrait est un travail soigné[54], exécuté à Rome. La physionomie rappelle celle présentée par del Conte, ou le tableau qui lui est habituellement attribué. Mais notre miniature ne reproduit pas la toile de del Conte: Ignace, ici, ne porte pas la barrette, ce qui rend son visage moins sévère ou rigide; son regard (cfr détail de notre tableau) est plus vivant et plus doux que celui que lui attribue le maître florentin. Est-ce une copie du tableau de Rome qui se trouve dans les 'camerette' et dont nous avons parlé ci-dessus? Il n'est pas impossible qu'il en soit inspiré, encore que là aussi, comme nous l'avons dit, notre portrait donne à Ignace un visage moins allongé et moins grave que celui-là.

Nous ignorons quel est l'auteur de notre miniature. En-dehors des rapprochements que nous avons pu faire avec la toile de del Conte et le portrait des 'camerette', nous ne pensons pas pouvoir dire davantage.

Nous avons cherché à situer notre portrait dans l'iconographie ignatienne et nous avons pu montrer grâce aux témoignaces dont nous disposons qu'il existait autour des années 1598-1600, et même plus tôt (la lettre de 1598 de Manare parlant des copies faites depuis deux ans sur le portrait suspendu dans le réfectoire du P. Général, les instances de Ribadeneira, la plaque de Charles de Mallery ...), un intérêt marqué pour les portraits d'Ignace. Nous avons constaté que ces portraits pouvaient être exécutés sur cuivre, être de forme ovale et de petites dimensions, sans pour autant cesser d'être des portraits de valeur. Il n'est pas indifférent non plus, si nous cherchons à vérifier ce qui peut l'être de l'inscription au revers, de voir précisément le P. Général Aquaviva, celui-là même qui, selon l'inscription, «donne le portrait à Bellarmin», personnellement préoccupé autour des mêmes années 1598-1600 de trouver le portrait le plus ressemblant du fondateur, préoccupation que les témoignages établissent.

Pour ces raisons, nous pensons que notre portrait peut dater des années 1598-1600. Il est dans la ligne des portraits 'romains' qui représentent un Ignace plus jeune et différent de celui que désiraient les Pères belges (ceux-ci désirent pour Ignace «plus senectutis», un âge plus marqué)[55].

L'inscription quant à elle nous dit que ce «portrait authentique de St. Ignace (était) conservé dans l'oratoire du R.P. Général Laínez jusqu'au

[54] Laboratoire d'étude des oeuvres d'art par les méthodes scientifiques, Université Catholique de Louvain, protocole remis le 17 décembre 1986: «La couche picturale très belle est traversée par un fin réseau de craquelures d'âge».

[55] Lettre de Coster, s.d. mais jointe à la lettre de Manare du 2 décembre 1600 qui en parle aussi, et jugement des cinq Pères sur le petit portrait de cuivre, point 1, in *Fontes narr.* III 446 449 et 451.

(temps du) P. Claude Aquaviva»[56]. Laínez, d'abord Vicaire Général (1556-1558) puis Préposé Général de l'Ordre (1558-1565) a certainement occupé les appartements du Supérieur Général de 1558 à 1565. En rigueur de termes, il n'est pas impossible, mais fort peu probable que notre portrait remonte à cette époque. Sans doute est-il vrai, au dire de Manare, que le portrait de del Conte, le premier qu'eut Laínez[57] après la mort du fondateur, a tiré de ce fait son autorité: «le fait que beaucoup se réfèrent tant au portrait qui se trouve au réfectoire vient je pense de ce qu'ils le font à cause de l'autorité de notre Père Laynez, qui n'a pas désapprouvé ce portrait, mais ne l'a certainement pas approuvé non plus. Il l'a gardé, parce que c'était le premier qui fut fait après la mort du bienheureux Père. Il a gardé le portrait qu'il a pu avoir à ce moment-là. Pour la même raison, notre Père Borgia et le Père Mercuriano, qui ne l'ont jamais approuvé, le conservèrent: parce que le prédécesseur l'avait laissé». Remarquons simplement que notre inscription aussi se réfère à sa manière à l'autorité de Laynez. En évoquant la parenté possible de notre miniature avec le portrait de del Conte, et en rapprochant ce fait de ce que dit Manare, nous ne faisons pas mentir le texte de l'inscription.

Mais Manare cite aussi une peinture meilleure située de son temps dans «la chapelle» des PP. Généraux. Est-il possible que ce soit la nôtre? A prendre l'inscription à la lettre, ce n'est pas impossible: le texte en effet parle de «l'oratoire» de Laínez. Souvenons-nous cependant que Manare voit une différence entre ce portrait, qu'il juge meilleur, et celui de del Conte. Comme on peut rapprocher notre portrait de celui-ci, il peut être hasardeux de poursuivre de ce côté, mais ce n'est pas impossible: notre portrait paraît en effet plus vivant que celui du Florentin. Rappelons-nous toutefois que l'expertise ne s'avance pas dans le XVIe siècle, au contraire.

Pour ces motifs, nous ne croyons pas devoir situer l'exécution de notre portrait plus tôt que le tournant du XVIe au XVIIe siècles.

II. La transmission du petit portrait

Tout en ayant à l'esprit ce que nous venons de dire de la datation possible du portrait, nous allons à présent nous pencher sur le texte même de l'inscription et nous interroger sur l'exactitude ou non de ce qu'il nous apprend.

Le portrait dans l'oratoire de Laínez

L'inscription fait d'abord état du lieu où était conservé le portrait «jusqu'au (temps du) P. Claude Aquaviva». Il s'agit de «l'oratoire du R.P. Général Laínez». Cette expression peut être entendue de deux manières: d'abord la chapelle proprement dite qui servit au premier successeur de s. Ignace dans l'appartement du Fondateur; puis par extension l'appartement des premiers

[56] Voir traduction de l'inscription à l'Annexe I.
[57] Lettre du P. Manare au P. Aquaviva, 2 décembre 1600, in *Fontes narr.* III 448.

Pères Généraux, Laínez, Borgia, Mercurian et Aquaviva jusqu'en 1605[1]. A cette date, Aquaviva fit reconstruire la Maison professe du Gesù et préserva cet appartement qu'il fit transformer en chapelles d'où le nom de 'cappellette' ou 'camerette' sous lequel on le désigne souvent. A lire le texte, le portrait serait dans cet «oratoire» avant le Généralat d'Aquaviva. Selon que nous interprétons strictement ou largement l'expression «oratoire de Laínez», le portrait peut y être de 1558 à 1615[2]. Si nous prenons l'expression «oratoire de Laínez» uniquement au sens large, le tableau a pu y être placé entre 1565 et 1581[3].

L'inscription fait ensuite état du moment où le portrait quitte l'oratoire de Laínez, «usq(ue) ad P. Claudium Aquaviva». Là aussi plusieurs inteprétations sont possibles: la première situe ce moment à partir de l'élection du P. Général en 1581. Une autre manière de comprendre est de penser aux transformations faites par Aquaviva en 1605. On peut aussi entendre l'ensemble du Généralat d'Aquaviva de 1581 à 1615. Le texte ne nous fournit aucun élément pour trancher.

Le portrait est donné par Aquaviva a Bellarmin

Les relations de Bellarmin avec le Général Aquaviva furent constantes et naturellement plus significatives après l'élévation de Bellarmin au cardinalat, par les multiples affaires auxquelles il était mêlé à la cour vaticane. Bellarmin protesta toujours, en paroles et en actes, de son profond attachement à la Compagnie; il n'avait accepté la pourpre que par stricte obéissance au Pape, mais résolut de régler sa vie, autant que ses obligations le lui permettaient, selon la manière de vivre des Jésuites. Il prit l'habitude de revenir au Collège Romain chaque été pour y faire la retraite annuelle prescrite aux Jésuites, et prolonger son séjour en y travaillant au calme. Il a écrit lui-même, sur les instances de Vitelleschi, une sorte d'autobiographie en latin, où il mentionne ses efforts en vue de la canonisation d'Ignace.

Les occasions de recevoir en cadeau le petit portrait ne lui ont pas manqué. Outre qu'il puisse s'agir d'une circonstance fortuite (Bellarmin voit à l'occasion le portrait et manifeste l'agrément qu'il aurait à le recevoir, mais ce ne serait pas dans sa manière, d'après ses biographes), on peut songer à l'année 1599. Par exemple, à l'élévation au cardinalat le 3 mars de cette année ou à l'épisode de l'anniversaire de la mort d'Ignace le 31 juillet 1599[4]. Ou à l'aube des années 1600, quand Aquaviva est plus préoccupé de la question du portrait. On peut aussi songer à 1605, quand Aquaviva transforme les anciens appartements des Généraux. Ou à 1609, année de la béatification d'Ignace (27 juillet), ou lors du départ de Bellarmin pour Capoue (1602) ... Nous ne pouvons bien entendu le savoir.

---

[1] Lettre du P. Lamalle au Socius du Provincial de Belgique méridionale, 10 mars 1980.
[2] De l'élection de Laínez au généralat au décès d'Aquaviva.
[3] C'est-à-dire entre la mort de Laínez et l'élection d'Aquaviva.
[4] Cfr KÖNIG-NORDHOFF 235.

Il existe un trait de Bellarmin, où il montre à un de ses visiteurs 'des portraits de bienheureux de la Compagnie'. Nous faisons allusion à cela pour signaler qu'il ne lui était pas indifférent de collationner ces 'imagines', portraits, images gravées montrant les religieux insignes de la Compagnie, à commencer par Ignace et François-Xavier[5].

Bellarmin, dont on vante à l'envi la pauvreté pour un cardinal – et un cardinal de ce temps – écrivit plusieurs testaments. Le dernier d'entre eux, du 13 janvier 1611, nous est parvenu[6]. Bellarmin y dispose en faveur de tels ou tels personnages de quelques ornements précieux qu'il possède, mais surtout y «institue (son) héritière universelle la Maison Professe de Rome de la Compagnie», c'est-à-dire la Maison généralice du Gesù. C'est donc à cette communauté que revinrent les menus objets à son usage et tout ce qui n'avait pas été destiné ailleurs. Dans le lot, notre petit portrait.

Le portrait entre les mains du Frère Foullon

À la mort de Bellarmin, le portrait est donc parmi les objets qu'il laisse par testament à la Maison Professe de Rome. L'inscription nous informe que c'est à un Frère qu'il échoit: «Moriente Bellarmino eam accepit f.n. Foullon qui morienti adfuit».

On pourrait entendre la fin de cette phrase en deux sens. Une première manière de le comprendre serait de lire que Foullon a prêté service à Bellarmin durant sa dernière maladie. En ce sens, il 'assisterait Bellarmin mourant' plutôt que de le voir mourant. Disons tout de suite, concernant la première hypothèse, que nous ne trouvons pas de Foullon aux catalogues annuels ou triennaux de la Province Romaine en communauté à St-André-du-Quirinal pour l'année qui nous occupe, ni pour les précédentes ou les suivantes. Le récit détaillé de la maladie et de la mort de Bellarmin par le F. Finali et le P. Minutoli ne nous renseignent pas non plus. Sans doute peut-on induire d'une remarque rapportée de Bellarmin que plusieurs personnes se relaient pour le veiller. Il n'est pas impossible que Foullon soit l'une d'entre elles, mais on le voit mal venir de la Maison Généralice, où il est en communauté, pour rendre ce service alors que la maison de St-André ne manque pas de personnes qui peuvent le faire.

Bien plus vraisemblable nous paraît la compréhension littérale du texte: Foullon a pu voir Bellarmin mourant. Nous avons noté que le P. Général s'est rendu au moins deux fois au chevet de Bellarmin durant sa dernière maladie. Foullon, de la Maison Généralice, a pu l'accompagner. Le 13 septembre, des Pères et Frères des maisons de Rome se sont rendus en nombre au chevet du malade: Foullon a pu être l'un d'entre eux. La réputation de sainteté de Bellarmin n'était plus à faire, et, dans la mentalité du temps surtout, approcher d'un saint mourant ou assister à son décès était regardé comme un privilège[7]. Visiblement, l'événement justifiait aux yeux de Foullon que le pe-

---

[5] COUDERC II 311.
[6] BRODRICK II 440-43.
[7] BRODRICK, *Robert Bellarmin* 334-35.

tit portrait ait pu lui échoir: c'est l'explication qu'en donne une soixantaine d'années plus tard l'inscription, témoin de la tradition orale remontant au Frère lui-même.

On peut être surpris que ce portrait passe ainsi aux mains d'un Frère: n'y a-t-il pas, outre le Général auquel il pourrait revenir, d'autres chargés d'office dans la maison qui auraient pu le revendiquer? Et pourtant, c'est 'notre Frère Foullon' qui le reçoit. Ce n'est pas, dans l'histoire que nous avons pu approcher ici, un fait isolé. Nous avons parlé ci-dessus du 'portrait du Frère Hubert', un bon portrait d'Ignace dont Manare et Aquaviva parlaient dans leur correspondance de 1600. Là aussi, c'est un Frère qui conserve «asservat» ce portrait. Les Acta Sanctorum du 31 juillet[8] rapportent que le petit portrait qui se trouve maintenant à la Maison Provinciale flamande de Bruxelles a été donné par Manare à son 'socius' Jacques Van den Steen, l'auteur de la note qui est associée à l'objet. Manare, grand personnage de la Province belge, auréolé du prestige d'avoir encore connu le fondateur vivant, donne le portrait qu'il en estime le meilleur non au recteur de la maison ou au Supérieur Provincial ni à quelqu'autre, mais à son compagnon immédiat le Frère Van den Steen. Les Frères ont volontiers une dévotion plus explicite aux images pieuses. Ainsi peut-on penser au désir de Foullon, à sa demande peut-être, excipant du fait qu'il a vu Bellarmin mourant, de recevoir un objet lui ayant appartenu.

Deux Frères Foullon

Nous pourrions en rester là de la transmission du portrait à Foullon s'il n'y avait un autre problème: il y a en même temps à Rome, dans la même communauté de la Maison Généralice, deux Frères jésuites Foullon, qui sont tous deux frères de sang, Philippe et Guillaume. Auquel des deux échoit le portrait?

Ils sont tous deux originaires d'Arras ou de l'Artois[9]. A son entrée au noviciat romain de St-André-du-Quirinal, dans les registres d'inscription, Philippe est désigné de l'appellation 'Atrabatens'. (sic)[10], tandis qu'on est plus vague sur son frère, entré plus tard au même noviciat de Rome: 'Vallone', Wallon en italien[11]. Plus tard cependant, il est specifié 'Atrebatensis'.

Philippe, l'aîné, est né vers 1562. Il entre au noviciat de Rome le 22 octobre 1588. Il passera pratiquement toute sa vie religieuse à la Maison Professe. Mais les catalogues de la Maison généralice manquent. Philippe Foullon prononce ses derniers

---

[8] AASS, Iulii t. Vii (Anvers 1731) 523.

[9] Il ne faut pas les confondre avec un autre Foullon jésuite, le P. Jean-Érard Foullon (1609-1668) originaire de Liège, mais d'une famille qui venait de Cambrai. Jean-Érard est connu pour son *Historiae Leodiensis universae compendium in annos digestum*, (Liège 1655).Il existe encore un autre Foullon (ou Foulon), le P. Matthieu Foulon, mort en 1684 en Italie. Cfr J. FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi Societatis Iesu 1641-1740* D-H (Rome 1984) 144.

[10] ARSI *Rom. 171/A* 115.

[11] Ibid. *172* 107v.

voeux le 3 janvier 1599. En 1616, il accompagne en Gallo-belge[12] le Provincial Jean Heren et les Pères François Fléron et Jean Van Crombeeck, de retour de la VIIe Congrégation Générale[13] où ils ont élu le successeur d'Aquaviva, Vitelleschi. Il quitte la Province Gallo-belge en octobre 1618 pour rentrer à Rome le 31 décembre de la même année, accompagnant dans leur voyage le P. anglais William Baldwin[14] et les deux étudiants jésuites Barthélémy Penneman[15] et Jean Berchmans, le futur saint Jean Berchmans[16]. On renseigne Philippe Foullon à la Maison généralice en 1619-20 comme tailleur, sacristain et préposé aux aumônes. Il meurt à la Maison Généralice le 29 novembre 1643[17].

Guillaume Foullon, frère de Philippe, naît vers 1583 à Arras ou dans l'Artois comme son aîné. Il entre au noviciat de Rome le 2 février 1607; il prononcera ses derniers voeux le 15 août 1622 à la Maison professe où il passe, comme son frère, toute son existence religieuse. En octobre 1623, Vitelleschi lui demande d'accompagner au pied levé en remplacement d'un autre, un Père de la Gallo-belge qui doit rentrer au pays[18]. A l'automne 1624, Guillaume Foullon regagne Rome en compagnie d'un étudiant jésuite, Louis de Vitry. La maladie de ce dernier dans le nord de l'Italie l'empêchera de rentrer avant mars 1625 à la Maison Généralice[19]. Un catalogue de 1628[20] de la Maison professe, le donne comme tailleur. Il apparaît encore en 1647 avec le même emploi; en 1651, on le trouve cordonnier. Il meurt à la Curie Généralice le 9 février 1658[21].

Rien ne nous éclaire sur le détenteur du portrait hérité de Bellarmin. Guillaume a pour lui sa date de naissance, qui le rapproche du Frère Desmiroirs, à qui 'Foullon', selon l'inscription, fera remettre ensuite notre portrait[22]. Philippe a pour lui son assez long séjour en Gallo-belge, d'avril 1616 à

---

[12] La Province Gallo-belge est créée le 10 mai 1612 par division de la Province belge en deux Provinces: la Flandro-belge comprenait l'actuelle Flandre belge avec Bruxelles, la Mission de Hollande et la Flandre française avec Bailleul, Bergues-St-Winoc, Cassel et Dunkerque. La Gallo-belge recouvrait les territoires wallon et bas-allemand des anciens Pays-Bas espagnols du début du XVIIe siècle et du Pays de Liège, c'est-à-dire l'actuelle Wallonie, le Grand-Duché de Luxembourg et une partie du Nord de la France avec les villes d'Aire-sur-la-Lys, Armentières, Béthune, Cambrai, Douai, Le Cateau, Lille, Maubeuge, St-Omer et Valenciennes. Il faut y ajouter, avant la conquête et l'annexion française de 1639-1640, Arras et Hesdin. La Province anglaise en exil (persécution, interdiction) avait ses collèges et maisons de formation à l'étranger, notamment en Gallo et Flandro-Belge: Bruges, Louvain, Watten (Nord de la France); Liège, St-Omer ... De même, les jésuites irlandais.

[13] AGR *Fl.-Belg. 1461.*

[14] Né en Cornouailles en 1563, ordonné prêtre en 1588, entré dans la Compagnie en Belgique en 1590, prononce ses derniers voeux de profès en février 1602; il est professeur de théologie à Louvain, puis retenu en captivité en Angleterre jusqu'en 1618. Libéré, il se rend à Rome via les Pays-Bas. En 1621, il est nommé recteur du collège anglais de Louvain et en 1622 du collège anglais de St-Omer. Il meurt à St-Omer le 28 septembre 1632.

[15] Il est originaire de Bois-le-Duc; entré dans la Flandro-belge, il meurt à Naples le 9 avril (ou le 30 mai ?) 1621.

[16] Né à Diest en 1599, entré au noviciat de Malines en 1616, il meurt à Rome le 13 août 1621.

[17] *Rom. 80 338.*

[18] Le P. de le Ro. Le Frère Adrien Ghisbert, de la Flandro-Belge, rentre avec lui. ARSI *Gall.-Belg. 1* 861.

[19] Ibid. 917 950 959.

[20] *Rom. 56* 149v.

[21] ARSI *Ital. 104* 174v.

[22] Guillaume Foullon est né 'vers' 1583, Desmiroirs le 11 décembre 1580; G. Foullon entre au noviciat en 1607, Desmiroirs en 1600; G. Foullon meurt le 9 février 1658, Desmiroirs le 13 janvier 1653.

novembre 1618. Les jésuites de cette Province ont eu l'occasion de le connaître mieux que son frère. Est-ce une raison pour ne pas le distinguer de lui par son prénom, dans l'inscription? Durant l'année 1617-1618, Philippe a résidé à Lille. Desmiroirs est alors en communauté à Mons. Les deux hommes ont pu se rencontrer plus à loisir que lors du séjour plus bref de Guillaume de la fin 1623 à l'automne 1624, où Desmiroirs est à Douai. Si rien ne nous permet de trancher, nous verrons cependant ci-après que, pour la véracité de l'inscription, le témoignage premier de Philippe, recueilli par Desmiroirs et de là passé de personnage en personnage, aurait plus d'intérêt que celui de Guillaume.

Suivant l'inscription, Foullon donne le portrait à un autre Frère, Jean Desmiroirs. Le portrait va ainsi quitter Rome et arriver aux Pays-Bas espagnols. En quelle année et dans quelles circonstances, c'est ce que nous allons tenter d'éclaircir. Mais attardons-nous quelque peu à la personnalité du Frère Jean Desmiroirs.

Jean Desmiroirs

Jean Desmiroirs est originaire de Condé-sur-Escaut où il naît en 1580 de Ferdinand Desmiroirs et de ...? Julien. Par l'âge, nous l'avons dit, il est plus proche de Guillaume Foullon. Il est couturier de son métier avant d'entrer dans la Compagnie au noviciat de Tournai le 18 novembre 1600[23]. De 1601 à 1603, il est au collège d'Anvers, puis un an à Tournai et à Ypres. Nous savons qu'il est portier, acheteur et sacristain au Séminaire anglais de St-Omer entre 1606 et 1611[24]. Il disparaît alors des catalogues de la Province jusqu'en 1615[25].

Mais le catalogue triennal Gallo-belge de 1622, alors qu'il est à Dinant, reprend son curriculum vitae et nous avertit «qu'il a passé environ quatre ans en compagnie du P. Creswell en Espagne, Italie et Angleterre»[26]. Le P. Creswell (1556-1623) est un jésuite anglais qui réside en Espagne depuis 1592. Il est depuis 1597 vice-supérieur de la mission anglaise d'Espagne. Il s'efforce d'obtenir la constitution d'un séminaire anglais à Madrid en plus de ceux de Valladolid et de Séville. Résidant pour ces tractations à la cour de Philippe III, il y trouve appui mais s'y crée aussi des adversaires, même parmi les jésuites espagnols. Convoqué à Rome pour s'y expliquer par Aquaviva, qui veut entendre les deux parties, il quitte l'Espagne en 1613 – avec Desmiroirs, si nous nous reportons à l'absence de celui-ci des catalogues annuels de Gallo-Belge à ce moment, et à ce que nous apprend le catalogue triennal de 1622 – et arrive à Rome en 1614. Il quittera la Ville Eternelle en février 1615, envoyé dans les Pays-Bas espagnols par le Vicaire Général qui assure le gouvernement de l'Ordre à la mort d'Aquaviva. L'année 1615 est également celle du retour de Desmiroirs dans les catalogues de Gallo-belge[27].

Il prononce ses derniers voeux entre les mains du P. Provincial Jean Heren dans la chapelle du noviciat de Tournai le 6 janvier 1617[28]. De 1617 à 1620, il est au collège

---

[23] CDRR *Fonds jésuites, mss. 231 C II 20:* Nomina omnia novitiorum qui ad Domus Probationis Tornacensem venerunt ab anno 1584 usque ad annum 1608. 244, n° 401.

[24] CDRR *Fonds jésuites. Catalogi provinciae belgicae ante divisionem 1578-1612,* catalogues des années 1600-01, 1601-02, 1602-03, 1604-05, 1605-06, 1606-07, 1608-09, 1610-11.

[25] CDRR ibid., catalogue de 1611-12 et ARSI *Fl.-Belg. 10* 138.

[26] ARSI *Gall.-Belg. 7* 93.

[27] *Gall.-Belg. 24,* Catalogus brevis d'octobre 1615.

[28] ARSI *Germ. 79* 74r.

de Mons comme infirmier. En 1620, à la demande du P. Général[29] qui souhaite que des Pères de la Gallo-belge accompagnent en Bohême le comte du Bucquoy[30] qui y guerroie, et dont beaucoup de soldats sont originaires des Pays-Bas espagnols, Desmiroirs s'y rend en compagnie des Pères Jacques de la Motte[31] et Henri Fitzsimon[32]. On le trouve alors infirmier au collège de Vienne[33]. A son retour en 1621, il passe une année au collège de Dinant (1621-1622 – c'est alors qu'est écrit le catalogue triennal dont nous parlons), deux ans au Séminaire écossais de Douai (1622-1624), cinq ans au collège de Cambral (1624-1629), puis est affecté deux ans au P. Jacques de la Motte avec qui il s'était rendu en Bohême et en Autriche. Jacques de la Motte est à ce moment confesseur du gouverneur Colonna[34] et de sa femme; il réside tantôt à Cambrai, tantôt à Bruxelles. De 1621 à 1633, Desmiroirs est préposé à l'accueil des hôtes au collège de Mons. En octobre 1633, il quitte la Gallo-belge pour la Flandro-belge où il occupe au collège de Bruxelles la charge de 'socius' du procureur de la Gallo-belge. La Province Gallo-belge en effet a ouvert à Bruxelles une procure pour traiter ses affaires avec le gouvernement central des Pays-Bas espagnols et l'archevêché de Malines. La Province anglaise fera de même et y enverra également un procureur. Jean Desmiroirs va donc occuper la fonction d'assistant du Père procureur de la Gallo-belge à Bruxelles de 1633 à 1653. Il collaborera avec les Pères Gilles de Lattre[35], Mathias Deschamps[36], Jean Adriani[37] et Jacques Haccart[38]. Desmiroirs meurt à Bruxelles le 13 janvier 1653[39].

Le portrait de Rome à Bruxelles

Quant au portrait, ce n'est donc pas au cours du passage à Rome du Frère Desmiroirs en compagnie du P. Creswell entre 1614 et 1615 qu'il fut trans-

---

[29] *Gall.-Belg. 1* 576, lettre du 28 janvier 1620.

[30] Charles-Bonaventure de Longueval, comte du Bucquoy et de Gratzen, né à Arras en 1571. Il est chargé par l'empereur Maximilien de pacifier la Bohême au début de la guerre de Trente Ans, en 1618. Il mourra les armes à la main le 3 juillet 1621. Cfr. *Biographie nationale.* XII (Bruxelles 1892-1893) col. 359-68.

[31] Jacques de la Motte est né à Lille le 16 février 1566. Il entre dans la Compagnie à Tournai le 28 octobre 1590. Il meurt à Hesdin le 15 septembre 1636.

[32] Jésuite irlandais né à Dublin le 31 mai 1566, entré au noviciat de Tournai le 15 avril 1592. Il prononce les quatre voeux de profès en 1608; il mourra à Kilkenny le 29 novembre 1643. Il a étudié aux Universités d'Oxford, Paris et Pont-à-Mousson et a été emprisonné en Angleterre pour motifs religieux. Cfr *Dictionary of national Biography* VII (Londres 1908) 209-10; également, E. HOGAN, *A Chronological Catalogue of the Irish members sj from 1550 to 1814,* in H. FOLEY, *Records of the English Province of the Society of Jesus.* VII/2 (Londres 1883) annexe p. 8.

[33] *Cat. Prov. Austr.* II 572.

[34] Carlos Colonna, marquis de la Espina, né en 1567, gouverneur de Cambrai, ambassadeur intérimaire d'Espagne à Londres, membre du Conseil de guerre de l'Infante Isabelle; mort à Madrid en 1637.

[35] Gilles de Lattre a occupé les fonctions de ministre, de procureur et une fois de recteur (Aire-sur-la-Lys, 1626-1630). Il arrive à Bruxelles en 1632 où il remplit la mission de procureur de la Gallo-belge. Il meurt dans cette charge en octobre 1636.

[36] Mathias Deschamps est né en 1597 et entré dans la Compagnie en 1613. Il est recteur du collège d'Aire-sur-la-Lys de 1630 à 1636, puis procureur à Bruxelles de 1636 à 1647. Du 10 février 1647 au 4 mars 1650, il et recteur du collège de Namur. Il meurt en 1660.

[37] Jean Adriani occupe la fonction de procureur à Bruxelles de 1647 à mars 1650, date à laquelle il est nommé recteur de Namur. Il réoccupe la charge de procureur au départ de Jacques Haccart, sans doute en février 1653.

[38] Jacques Haccart est procureur à Bruxelles de 1650 à février 1653, où il devient recteur à Liège. Voir ci-après sa biographie.

[39] A. PONCELET, *Nécrologe des jésuites de la Province Gallo-Belge* (Louvain 1908) 57.

mis, car comme le dit l'inscription, c'est à la mort de Bellarmin, donc en septembre 1621, qu'il fut donné au Frère Foullon. L'inscription déclare que Foullon a donné le portrait au Frère Desmiroirs à l'occasion du passage à Rome d'un Père Lentailleur, envoyé là-bas comme «procurator» de sa Province, la Gallo-belge.

La crédibilité du texte rencontre ici trois difficultés:

La première, c'est qu'il existe deux Pères Lentailleur qui sont contemporains. L'un, Nicolas[40], oncle du second, originaire d'Arras, fut à de nombreuses reprises recteur de collèges et entre 1612 et 1619, socius du Provincial, le P. Jean Heren[41]. Nous n'avons jusqu'à présent trouvé aucune trace d'un voyage de sa part à Rome. L'autre, Philippe son neveu, est né également à Arras[42]. Ce dernier a, à notre connaissance, fait un unique voyage à Rome en 1634, en compagnie du Frère Charles Le Fèvre[43].

La deuxième difficulté, c'est que si le mot latin «procurator» peut avoir dans l'usage de ce temps, chez les jésuites, plus d'un sens[44], nous ne trouvons

---

[40] Nicolas Lentailleur est né à Arras le 2 février 1570. Il entre dans la Compagnie à Tournai le 8 août 1586. De 1587 à 1594, il est à Douai comme étudiant en philosophie et professeur en humanités. En 1594-95, il est à Liège où il étudie les cas de conscience. Il est en théologie à Louvain de 1595 à 1597 et y est ordonné prêtre le 2 décembre 1596. Ministre à Louvain de 1597 à 1599, à Douai de 1599 à 1601, il est recteur du collège de Douai de 1601 à 1610, recteur d'Arras de 1610 (construction des nouveau bâtiments) à 1612, socius du premier Provincial de Gallo-Belge de 1612 à 1619, recteur du collège d' Arras une deuxième fois de 1619 à 1625, vice-recteur, d'Arras toujours, en 1625-26, confesseur, admoniteur et consulteur au collège d'Arras de 1626 à 1633. Il meurt à Arras le 8 mars 1633. Longtemps, il a aussi été un des consulteurs du Provincial. Cfr également A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas, II (Bruxelles 1927) 237 et 243.*

[41] Jean Heren (ou 'Herennius') est Lillois d'origine: il naît dans cette ville en 1562. Admis dans la Compagnie en 1582, il sera le premier Provincial de Gallo-belge (1612-1619), charge qu'il occupera une seconde fois de 1623 à 1627. Il fut en outre recteur à Lille et à Douai. Il mourut à Lille le 16 avril 1645.

[42] Philippe Lentailleur est né à Arras en 1587. Il étudie le droit à Douai et à Louvain. Il entre au noviciat deTournai en octobre 1613. Il répète ses humanités à Lille (1615-1616), étudie la philosophie à Douai (1616-1618). est professeur de grammaire à Namur (1618-1619). Il fait sa théologie au collège de Mons (1619-1621). Remarquons que c'est le seul moment où Desmiroirs et Philippe Lentailleur se trouvent ensemble dans la même comunauté (1619-1620). Philippe Lentailleur fait sa troisième année de probation à Huy (1621-1622); il est procureur du collège de Béthune (1622-23), de Cambrai (1623-24): Desmiroirs arrivera à Cambrai en octobre 1624, au moment où Ph. Lentailleur est envoyé à Arras; cfr catalogues); confesseur au collège d'Arras (1624-26); procureur au même collège (1626-1629), préfet d'église (1629-31) et confesseur à Arras toujours (1632-1639). Affecté de la conquête par les Français de sa ville natale, il se retira à Lille où il mourut le 13 septembre 1640.

[43] *Gall.-Belg.^{2}/II* 227v. Charles Le Fèvre fut socius du procureur à Arras les années où Philippe Lentailleur y exerça cette charge.

[44] «Procurator», procureur, est un terme technique désignant plusieurs charges ponctuelles ou stables chez les jésuites. Chaque Province, au niveau de l'ensemble des maisons qui la composent, a un 'procureur de Province' qui assiste le Provincial dans la gestion des biens temporels. De même, chaque maison ou collège a un 'procureur de maison' qui assiste le Recteur ou le Supérieur dans cette même tâche, au niveau local. Quand la Gallo-belge et la Province jésuite anglaise en exil aux Pays-Bas et à Liège ouvrent à Bruxelles une 'Procure', et y ont toutes deux un 'procureur de Province' distinct de celui de la Flandro-belge à partir de 1633, il s'agit d'un Père chargé de traiter au nom de la Province avec les autorités civiles et religieuses de l'ensemble des Pays-Bas. Procureur a encore un autre sens, ponctuel, celui de 'délégué', chargé d'affaires: délégué élu par la Province aux 'Congrégations des Procureurs' qui se tiennent à Rome en principe tous les trois ans. Cfr A. COEMANS, *Synopsis historica omnium congregationum procuratorum ab anno 1568 ad 1930 habitarum.* In Memorabilia SJ III (1927-1930) 523-49.

nulle part qu'un Lentailleur ait été «procureur de la Province» Gallo-belge ni qu'à ce titre il ait été envoyé à Rome. Une Congrégation des Procureurs a bien eu lieu à Rome du 16 au 19 novembre 1633, mais outre que Philippe Lentailleur, nous le savons, ne fut pas élu pour s'y rendre, nous voyons le P. Général, dans une lettre du 29 octobre 1633, le décourager d'entreprendre le voyage à ce moment en raison de l'affluence des Pères[45]. Peut-on penser que Desmiroirs ait accompagné à Rome, en 1633, le 'Procurator' de la Gallo-belge, le P. François de la Croix[46] et non Lentailleur? Rien ne l'atteste, ce qui ne veut pas dire que ce soit impossible: la correspondance des Pères Généraux n'est pas exhaustive sur les voyages des Jésuites vers et de Rome.

Resterait alors à expliquer pourquoi l'inscription fait état nommément de Lentailleur. Il peut toujours s'agir d'une erreur de celui qui fixe cette inscription plus tard, au temps de Desruelles (comme nous le verrons plus bas). Mais il nous paraît curieux qu'à Lille, lieu du Provincialat, et sans doute lors du provincialat de Desruelles lui-même (1°, 1681-1685; 2°, 1691-1695) le rédacteur de l'inscription ait pu se tromper facilement sur l'attribution à un Père ou à un autre du mandat de 'procureur de la province Gallo-belge', alors qu'il disposait sur place des sources et des archives de la Province.

La troisième difficulté, c'est que rien n'atteste un voyage de Desmiroirs à Rome après la mort de Bellarmin. Sans doute, plusieurs fois, les noms des Frères qui accompagnent des Pères allant ou revenant de Rome ne sont-ils pas mentionnés et le problème n'est-il pas insoluble, mais il existe.

Nous pouvons cependant dire ceci: d'abord, qu'un Père Lentailleur, Philippe, s'est effectivement rendu à Rome à l'été 1634. Il ne l'a pas fait en tant que «procureur de Province», comme le voudrait l'inscription. Peut-être a-t-on couvert du titre de «procureur», dans la province, un voyage que Philippe a longtemps demandé au Père Général Mutius Vitelleschi de réaliser plutôt pour motif personnel, puisqu'il s'agissait d'accomplir un voeu à Lorette[47]? D'après la correspondance du Père Général[48], Philippe Lentailleur est allé à Rome non pas en compagnie du Frère Jean Desmiroirs mais du Frère Charles Le Fèvre, membre comme lui de la communauté du collège d'Arras. À la même époque, au catalogue, le Frère Desmiroirs est au collège de Bruxelles où il exerce la fonction de socius du procureur de la Province Gallo-belge.

«Roma» ou «Romae»?

Il est difficile de décider, à la lecture de l'inscription, si, dans la phrase 'deinde f. Foullon eam (effigiem) dedit f. n. Desmiroirs Roma, cum hic comitaretur P. Lentailleur missum Romam ut Proc. Prov.', la graphie est bien 'Roma' ou s'il faut rattacher à ce mot un trait fin un peu éloigné (jambage,

[45] *Gall.-Belg. 2/II* 300v.
[46] AGR *Jésuites Fl.-Belg. 1461* 49.
[47] *Gall.-Belg. 2/II* 300v.
[48] Ibid. 327v.



Fig. 1: Portrait d'Ignace de Loyola conservé à la Maison provinciale de la Province belge méridionale à Bruxelles.

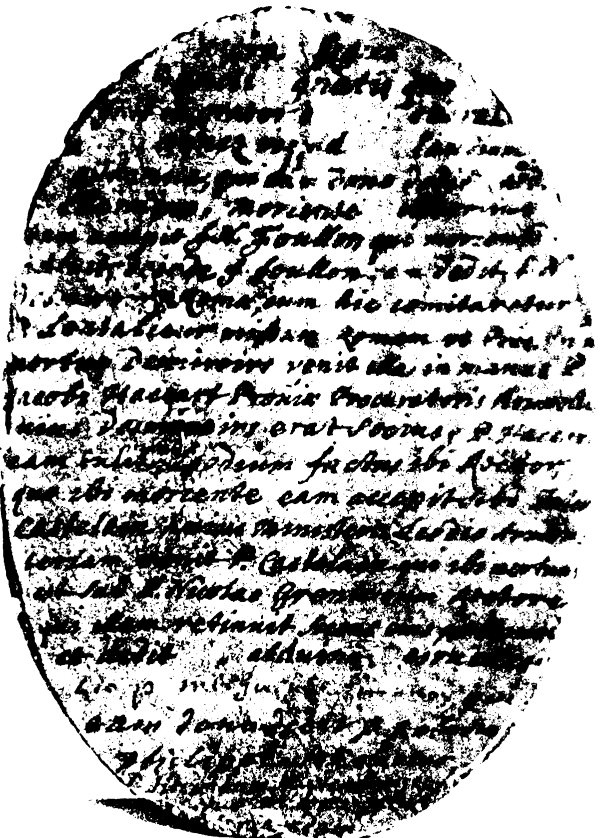


Fig. 2: Texte au revers du portrait d'Ignace.

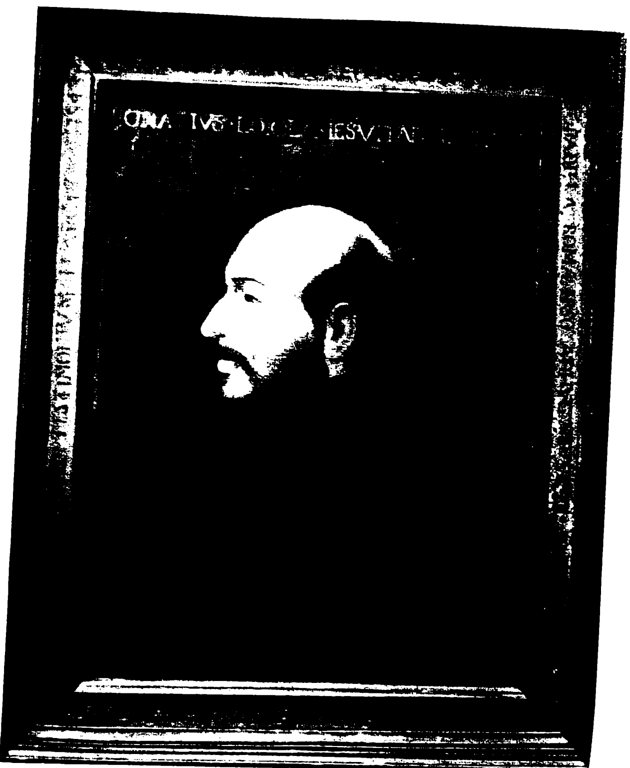


Fig. 3: Portrait d'Ignace par Bobadilla. Sondrio, Museo di Storia e Arte.



Fig. 4: Portrait d'Ignace par del Conte.
Maison généralice S.J. à Rome.

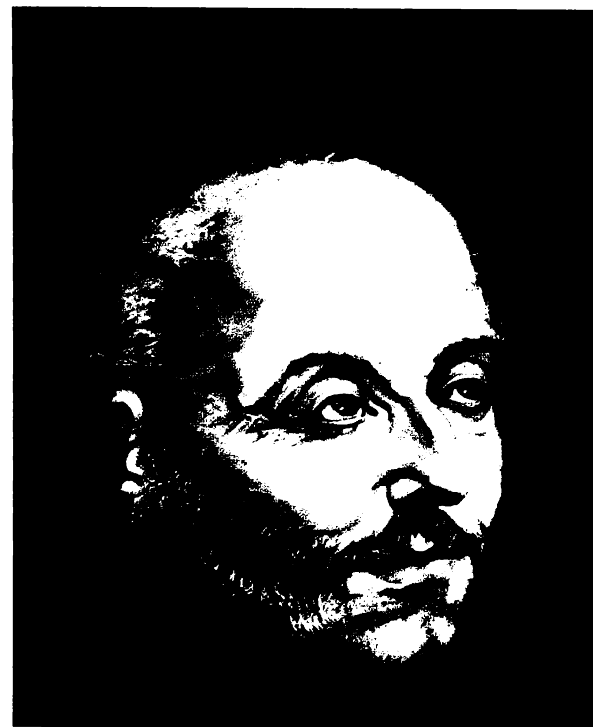


Fig. 5: Portrait d'Ignace par Coello.



Fig. 6: Portrait d'Ignace conservé à la Maison provinciale des jésuites flamands à Bruxelles.

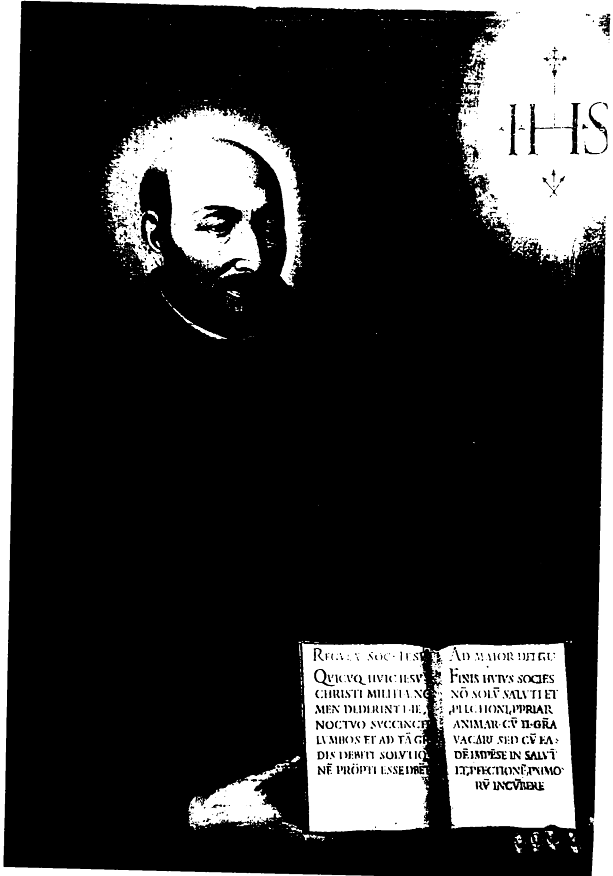


Fig. 7: Portrait d'Ignace conservé au Collège International du Gesù à Rome.

trait accidentel, marque du papier?) proche du «a» final de Roma, et qui en transformerait la lecture en «Romae». Ce trait fin ne ressemble pas à un autre trait rattaché également à un 'a', celui de la phrase: «Iacobi Haccart, Provi(n-c)iae procuratoris Bruxellis». Ce dernier fait nous donne à penser que le jambage après 'Roma' est accidentel.

Dans le premier cas, 'Roma', que nous examinerons d'abord, le sens serait: «Ensuite, de Rome, (à partir de Rome) le Frère Foullon, qui y était 'socius' du Père Lentailleur, envoyé à Rome comme Procureur de Province»[49] donna le portrait au Frère Desmiroirs.

Grammaticalement, cette interpétation est possible: 'hic', le pronom, peut renvoyer au sujet de la phrase, c'est-à-dire à Foullon et non à Desmiroirs[50]. Une telle manière de comprendre permet d'admettre que Desmiroirs n'ait pas fait le voyage de Rome avec un Lentailleur entre 1621 (mort de Bellarmin) et 1633 (mort de Nicolas Lentailleur) ou 1640 (mort de Philippe Lentailleur). Le portrait que lui donne de Rome le Frère Foullon lui aurait alors été rapporté par un Père Lentailleur. Cette hypothèse peut concorder avec les sources: – Philippe Lentailleur va à Rome en 1634; – les Frères Foullon sont à Rome à la Maison Généralice à cette époque; – point de voyage de Jean Desmiroirs après 1615 à Rome. Et quoi de plus naturel qu'un des Foullon, originaire d'Arras ou de l'Artois, pilote à Rome et peut-être même à Lorette le P. Lentailleur, un compatriote d'Arras? Mais ceci ne reste qu'une hypothèse.

Dans le second cas, où nous devrions lire 'Romae', deux interprétations sont encore possibles. La première n'oblige pas Desmiroirs à se trouver à Rome en même temps que Lentailleur: «A Rome, le Frère Foullon qui y était 'socius' du Père Lentailleur, envoyé à Rome comme Procureur de Province», donna le portrait à notre Frère Desmiroirs. Nous pouvons toujours interpréter le pronom 'hic' comme se rapportant au sujet, Foullon. Dans ce cas, l'inscription dit que le don s'est passé 'à Rome' et que Foullon a destiné le portrait à Desmiroirs à l'occasion du passage de Lentailleur dans la Ville Eternelle, pour qu'il ramène l'objet aux Pays-Bas.

L'autre interprétation, qui rapporterait le pronom 'hic' à Desmiroirs, dirait, elle, ceci: «le Frère Foullon donna le portrait à Rome au Frère Desmiroirs qui y accompagnait le P. Lentailleur ...». Cette dernière interprétation, de lecture plus facile et immédiate, n'est pas appuyée par les sources: nous avons vu qu'en dehors du voyage attesté de Philippe Lentailleur en 1634, nous ne trouvons pas trace d'un voyage de Nicolas Lentailleur à Rome, ni d'un voyage de Desmiroirs après 1615 et avant 1640. Cela ne signifie pas pour autant que ce soit impossible: les sources qui nous renseignent sur les voyages des Pères et Frères sont la correspondance des Pères Généraux et les

---

49 Cfr Ann. I.

50 «D'après les meilleurs grammairiens (Kühner et Stegmann; Stolz et Schmalz revue par Leumann et Hofman), on peut sans scrupule rapporter le démonstratif hic à la personne la plus éloignée de lui: cela signifie que c'est la personne à laquelle on attache le plus d'importance». Lettre du 18 juin 1989 du P. W. DEROUAU SJ, professeur émérite de philologie classique aux Facultés Universitaires N. D. de la Paix, Namur, au P. E. André.

catalogues triennaux. Mais ces deux sources, nous l'avons dit, ne sont pas exhaustives sur ces déplacements. Nicolas Lentailleur a-t-il fait un voyage à Rome avec Desmiroirs? Celui-ci était-il quand même avec Philippe Lentailleur et Charles Le Fèvre à Rome en 1634? A-t-il fait un voyage parallèle pour accompagner d'autres Pères à partir de Bruxelles? C'est peu probable, mais non impossible en rigueur de termes.

Nous avons conservé pour quelques années de la décennie 1620-1631, les comptes du procureur qui, à ce moment, a en charge les deux Provinces belges à Bruxelles[51]. On peut y lire différentes commandes d'objets reçus de Rome. Nous n'y avons pas trouvé trace d'un tableau donné à Jean Desmiroirs.

Quoiqu'il en soit, l'inscription, écho de la tradition orale des Frères et Pères, mentionne le don du portrait à partir d'un voyage d'un Lentailleur à Rome et la seule trace que nous avons pu trouver d'un tel voyage est celui de Philippe en 1634.

Désormais, le portrait est aux Pays-Bas espagnols. Il est aux mains de Desmiroirs à Bruxelles. Celui-ci va le garder jusqu'à sa mort, le 13 janvier 1653. L'inscription nous dit alors que c'est le Père procureur de la Gallo-belge, Jacques Haccart, qui recueille le petit tableau.

Le portrait est repris par Jacques Haccart

A la mort du Frère Desmiroirs, «venit illa (effigies) in manus P. Iacobi Haccart, Provi(nc)iae Procuratoris Bruxellis cuius Desmiroirs erat socius». Avant de retracer l'itinéraire du portrait, nous nous intéressons à la figure du Père Jacques Haccart.

Jacques Haccart

Jacques Haccart, écrivain ecclésiastique[52], est né à Tournai en 1590. Son père s'appelle Jacques comme lui et sa mère Catherine Vanden Heeden. Le père est rentier. Nous savons par ailleurs qu'il fut seigneur de Malsens, mayeur des échevins de St. Brixe et de Bruille[53]; élu député en avril 1600 aux États Généraux pour la ville de Tournai[54], juré (1601-1602), deuxième prévôt (1605-1606 et 1613-1614), mayeur des échevinages de Tournay (1609-1610 1617 et 1618). Il fut armé chevalier par l'archiduc Albert en 1600[55]. Jacques son fils entre dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Tournai le 7 octobre 1609. Son frère Louis le suivra le 7 septembre 1612[56]. Après les

[51] AGR *Jésuites Fl.-Belg. 78 bis.*
[52] SOMMERVOGEL IV 8-9.
[53] En 1588-89 1591-92 1594-95 1598-99.
[54] M. GACHARD, *Actes des états-généraux de 1600* (Bruxelles 1849) 74 76 77.
[55] Sur la généalogie Haccart, voir *Annuaire de la noblesse de Belgique* XIX (1865) 131-32 et XXXVIII (1884) 416. On n'y mentionne pas un Jacques Haccart, jésuite né en 1590, tout au plus un Jacques Haccart mort jeune. De même, du P.-A. CHATEL DE LA HOVARDERIE-NEUVIREUIL dans ses *Notices généalogiques tournaisiennes* IV/1 (Tournai 1884) 161, ne mentionne que quatre enfants et point de Jacques né en 1590. Pourtant, nous avons l'inscription de Jacques Haccart au noviciat jésuite de Tournai, où il écrit de sa main que ses parents sont Jacques Haccart et Catherine Vanden Heeden (Bibliothèque royale de Bruxelles *mss 3350 Album noviciorum Domus Probationis Soc. Iesu Tornaci 1608-1624* 40).
[56] Ibid. 175-76. Louis n'est pas mentionné parmi les enfants de Jacques et Catherine Haccart dans les généalogies Haccart.

deux années de noviciat, Jacques Haccart prononce ses premiers voeux et entame une année de répétition des humanités. Il enseigne ensuite plusieurs années au collège de Liège. En 1618, il commence les études de théologie à Douai et y est ordonné en 1622. Après sa troisième année de probation à la résidence de Huy (1622-23), il prononce le 25 février 1624 ses derniers voeux de coadjuteur spirituel. De 1623 à 1630, il est supérieur du séminaire de Mons[57]. Il est ensuite recteur de plusieurs collèges: de 1630 à 1632 à Nivelles; de 1632 à 1637-38, à Namur; de février ou mars 1638 à 1642, recteur du collège de Tournai. En 1642, il est procureur de Province au collège de Lille.

En 1644, il est nommé recteur du collège de Valenciennes jusqu'en 1647 et séjourne dans le même collège jusqu'en 1650 comme procureur. Dans le courant de l'année 1650, il occupe la charge de procureur de la Gallo-belge à Bruxelles où se trouve Desmiroirs. Nommé en janvier 1653 recteur du collège wallon de Liège[58], il emporte avec lui le portrait et occupe sa nouvelle fonction en février. Mais peu de temps après, le 25 mars 1653, la mort l'emporte après une brève maladie[59].

Le portrait à Liège

Haccart a donc recueilli le portrait parmi les effets de Desmiroirs, son subordonné décédé le 13 janvier 1653. Il est bien naturel que le Procureur recueille ainsi ce que conservait son ancien compagnon, d'autant plus qu'ils sont tous les deux détachés de leur propre province.

Les lettres du P. Général mettaient ordinairement un mois pour parvenir à Lille. La nomination de Haccart comme recteur de Liège a dû arriver au début de février chez le Provincial. Haccart a dû quitter Bruxelles en février. Dans ses bagages vers la Cité Mosane, le portrait. Mais il ne le gardera que très peu de temps; à peine installé à Liège, nous venons de le voir, il meurt, quelques semaines après Desmiroirs.

L'inscription nous rapporte que c'est son 'ministre', Jacques Castelain, qui recueille alors la petite peinture.

Le portrait échoit au P. Castelain

«Quo ibi moriente [Haccart] eam accepit sibi Pater Castelain, huius Minister».

Né à Lille de Jacques Castelain, marchand de profession, et de Françoise Lachier, le 15 décembre 1607, Castelain étudie 5 ans les humanités à Lille, puis un an à Courtrai chez les Jésuites. Il suit les cours de philosophie deux ans à Douai et obtient le grade de «magister artium». Il entre le 3 octobre 1627 dans la Compagnie à Tournai[60]. Après ses deux années de noviciat, il approfondit les humanités à Lille et étudie

---

[57] Le séminaire de Mons est un internat pour les élèves, fondé en 1611 en confié en 1619 aux jésuites.

[58] *Gall.-Belg. 3* 306, Ep. Gen., 4 janvier 1653: dans une lettre au Provincial de Gallo-belge, le P. Pierre Pennequin, le P. Général fait connaître les noms des futurs recteurs de diverses maisons. On y trouve pour le collège de Liège (appelé «wallon» pour le distinguer du collège anglais sis dans la même ville), le nom de Jacques Haccart.

[59] *Gall.-Belg. 27* 487-89. P. ELESBAN DE GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Assistance de Germanie*, seconde série, seconde partie, I (Paris 1899) 339; PONCELET, *Nécrologe* ... Gallo-Belge 58.

[60] Bibliothèque Royale de Bruxelles, *mss 3435* 105.

la métaphysique à Douai. Il enseigne les rudiments[61] un an au collège de Valenciennes. Il entame ensuite deux années de théologie morale au collège de Mons et est ordonné prêtre le 8 avril 1634. Il enseigne quelques années à Béthune, puis fait son troisième an et prononce ses derniers voeux de coadjuteur spirituel le 23 juin 1639 à Maubeuge[62]. Il occupe ensuite les charges de ministre et d'économe dans diverses maisons: Maubeuge (1638-1641), Béthune (1641-1643), Aire-sur-la-Lys (1643-1646), Liège (1646-1647), Tournai (1647-1649), St-Omer (1649-1651). Il est de 1652 à 1656 au collège de Liège, notamment comme ministre. C'est durant cette période qu'il recueille le portrait. Il arrive au collège d'Armentières en 1656 comme admoniteur et préfet spirituel[63] et y meurt le 27 janvier 1657[64].

Le portrait passe de Liège à Armentières (1653-1657)

L'inscription nous disait que c'était le ministre de Haccart qui recueillait le portrait à sa mort. Les sources nous ont confirmé la présence et la fonction de Castelain à Liège. Comme ministre, il est tout à fait dans son rôle de trier les effets du recteur défunt. Le portrait passe donc naturellement, comme le veut l'inscription, dans les mains de Castelain qui est effectivement, nous venons de le voir, envoyé à Armentières.

Le portrait reste de 1653 à 1656 à Liège, puis est emmené à Armentières, maison du Troisième an depuis 1629, et collège d'humanités depuis 1650[65]. A la mort de Castelain, c'est le recteur, Nicolas Grenu, qui le recueille.

Nicolas Grenu garde le portrait

Mais de quel Père Nicolas Grenu s'agit-il? A cette époque, en Gallobelge, il en existe deux, contemporains l'un de l'autre. Nous avons pu découvrir grâce aux lettres mortuaires[66] et aux catalogues triennaux que celui qui a exercé la charge de recteur d'Armentières est Nicolas Grenu senior (1612-1683) et non Nicolas Grenu junior (1619-1666)[67].

Le Père Nicolas Grenu senior est issu d'une famille qui a donné bon nombre de jésuites: huit du même nom et provenant de Lille. Il est né en 1612 à Lille de Bernard Grenu et Pétronille de Recque. Il étudie sept années les humanités en partie à Dunkerque et en partie à Ypres, s'adonne à la philosophie pendant deux ans à Douai. Ensuite, il entre au noviciat de Tournai le 23 octobre 1632[68]. Il revoit les humanités (1634-

[61] C'était le nom de la première année des humanités.

[62] *Germ. 64* 653.

[63] AGR, Jésuites de la *Gall. Belg. 1*, catalogue d'octobre 1656.

[64] AET *Archives locales, C 2799* lettre mortuaire 179; PONCELET, *Nécrologe ... Gallo-Belge* 60.

[65] P. DELATTRE, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles* I (Enghien 1948) 324-25.

[66] *Gall.-Belg. 28* 771.

[67] Nicolas Grenu junior est entré dans la Compagnie en juillet 1638. De 1640 à 1643, il est à Lille, répétant les humanités et la philosophie tout en enseignant. En 1643-44, il est professeur à Aire-sur-la-Lys; 1644-45 étudiant en mathématique à Lille; 1645-46, professeur et directeur de 'sodalité' (congrégation mariale) à Aire-sur-la-Lys; 1646-49, étudiant en théologie à Douai; 1649-50, tertiaire à Armentières; 1650-51 professeur au collège de Tournai; 1654-56, professur à Valenciennes; 1657-59, ministre au collège de Maubeuge; 1659-62, ministre à Aire-sur-la-Lys; 1662-66, économe au séminaire de Mons. Il y meurt le 1 octobre 1666.

[68] Bibliothèque Royale de Bruxelles *mss 3435* 268.

1635), puis la philosophie (1635-1636), avant d'enseigner quatre ans à Cambrai et à Aire-sur-la-Lys (1636-1640). Ses supérieurs l'envoient en théologie à Paris (1640-1641) puis à Bordeaux (1641-1644) où il est ordonné prêtre le 6 avril 1643. Au sortir de sa formation (tertiaire à Armentières en 1644-1645), il reste dans cette même ville comme prédicateur (1645-1647), prêche également à Huy (1647-1648) et à Liège (1648-1650). C'est à Liège qu'il prononce ses derniers voeux le 24 août 1648[69]. Il revient en 1650 à Armentières où il est préfet spirituel (1650-1651). Nous n'avons pas d'indication pour la période 1651-1654, où les catalogues ont été perdus, mais de 1654 à 1658, il est encore à Armentières, d'abord comme préfet spirituel et confesseur, puis comme recteur et directeur de congrégations mariales du 22 juillet 1655 au 18 septembre 1658[70]. Il est donc bien exact qu'il est recteur d'Armentières au moment où y meurt Castelain. En septembre 1658, Grenu quitte Armentières pour Douai, où il exerce la fonction de préfet spirituel au collège et de directeur de sodalité en ville jusqu'en 1659. Il est alors nommé recteur du collège de Cambrai (1659-1662). Il passe ensuite une année à Namur (1662-1663), toujours préfet spirituel, et admoniteur.Il revient à Douai en qualité de confesseur et de préfet d'église durant deux ans (1663-1665). Enfin, à l'automne 1665, il arrive au collège de Lille comme préfet spirituel, admoniteur et confesseur. Après avoir si souvent changé de charges et de destinations, il restera dix-huit ans à Lille dans ces fonctions, jusqu'a son décès le 11 janvier 1683[71].

Le portrait entre Armentières, Douai, Cambrai, Namur et Lille (1657-1683)

Le portrait est repris en 1657 par le recteur de la maison d'Armentières, le Père Nicolas Grenu senior. Là encore, les sources concordent avec le texte au revers. D'après l'inscription, il est «gardé» par le P. Grenu «connaissant sa valeur» avant d'être donné au Père Baudouin Desruelles. A quel moment? Nous reprendrons cette question après avoir exposé la personnalité de Desruelles.

Le portrait, qui suit son propriétaire, a bien voyagé toutes ces années: il va se retrouver deux fois à Douai quand il aura quitté Armentières: de 1658 à 1659 d'abord, ensuite de 1663 à 1665. Entretemps, il aura connu Cambrai (1659-1662) et Namur (1662-1663), avant d'être fixé à Lille où il va changer de mains.

Desruelles reçoit le portrait: «P. Nicolas Grenu dedit P. Balduino Desruelles».

Baudouin Desruelles

Le Père Baudouin Desruelles est né à Lille le 13 décembre 1632. Il accomplit ses humanités, puis étudie la philosophie à Douai et obtient le grade de 'magister artium'. Il entre au noviciat de Tournai le 30 septembre 1649[72]. Après l'année de reprise des humanités à Lille, il enseigne au collège de Cambrai. Il entame en 1656 ses études de théologie à Douai. Il enseigne au collège de Liège (1660-1661), accomplit en 1661 son troisième an à Armentières, est professeur de philosophie et de théologie à Douai de 1662 à 1669. Le 2 février 1666, il a prononcé les voeux de profès à Douai[73]. D'août 1669 à septembre 1678, il assume la charge de maître des noviçes à Tournai.

[69] *Germ. 13* 400.
[70] C'est à cette époque qu'il prend possession du portrait.
[71] PONCELET, *Nécrologe ... Gallo-Belge* 74.
[72] Bibliothèque Royale de Bruxelles *mss 3435* 470.
[73] *Germ. 18* 25.

De septembre 1678 à mars 1681, Desruelles est recteur du collège de Tournai. Il est alors nommé Provincial pour la première fois et exerce sa charge à Lille d'avril 1681 à mai 1685. En août 1685, Desruelles est nommé à nouveau recteur du collège de Tournai. En juin 1691, il devient pour la seconde fois Provincial de Gallo-belge. Lorsqu'il termine son second provincialat en janvier 1695, nous le retrouvons une seconde fois maître des novices à Tournai. Il le restera jusqu'en septembre 1700. Durant cette année Desruelles est accusé à Rome de quiétisme[74]. Malgré le soutien de son Provincial, le Père Verneuil, il est déchargé de sa fonction de maître des novices et nommé recteur du collège de Cambrai (1700)[75]. Il s'y lie d'amitié avec Fénelon. Desruelles meurt à Cambrai le 6 janvier 1702[76].

Le portrait à Lille

D'après les catalogues, Grenu et Desruelles se sont rencontrés à trois reprises. La dernière fois ou ils ont ont vécu ensemble, c'est au collège de Lille à partir d'avril 1681 – date où Desruelles est nommé Provincial de la Gallo-belge[77] et jusqu'à la mort de Grenu, le 11 janvier 1683.

D'après l'inscription, le portrait a été donné du vivant de Grenu, donc antérieurement au 11 janvier 1683.

Notre hypothèse la plus plausible pour la donation du portrait, en prenant en considération les propos relevés par le texte «le Père Grenu connaissant sa valeur le conserva, avant de le donner au P. Desruelles», permet de penser que le don est lié à la fonction importante qu'occupe a ce moment ce dernier: son provincialat.

De plus, pour confirmer cette hypothèse, nous remarquons que le texte de l'inscription est rédigé à l'encre noire, sauf pour quelques lettres tracées en rouge: c'est ainsi que les mots Vera Effigies ont leur première lettre en rouge, mais aussi quelques-uns des personnages: Sancti Ignatii, R. P. Generalis Laynez, P. Claudium Aquaviva, Card. Bellarmino et P. Balduino Desruelles. Nous pensons que le rédacteur du texte a voulu montrer une insistance sur ces personnes et notamment la fonction que chacun d'eux a exercée: Ignace, Laínez et Aquaviva: Généraux de l'Ordre; Bellarmin: cardinal; Desruelles: Provincial.

Ces deux éléments qui mettent en lumière le Provincialat de Desruelles, nous permettent de situer la donation du portrait entre avril 1681 (début du Provincialat de Desruelles) et janvier 1683 (date de la mort de Grenu)[78].

Quand fut écrit le texte au revers du portrait, et par qui?

Jusqu'à la donation au P. Desruelles, le texte au dos du portrait est rédigé d'une main identique. Nous pouvons situer la rédaction entre 1681-83 et 1702, date de la mort de Desruelles. D'autre part, en comparant ce texte à

[74] H. HILLENAAR, *Fénelon et les jésuites* (La Haye 1967) 209.
[75] HILLENAAR 310.
[76] *Gall.-Belg. 29* 39.
[77] Jusqu'en 1762, le siège du provincialat est au collège de Lille.
[78] Dans les sources jésuites, aucune trace n'a pu être trouvée de la donation du portrait.

d'autres écrits signés de Desruelles lui-même, nous constatons que ce n'est pas lui qui a écrit l'histoire du portrait. En usant de la même méthode, nous remarquons que la rédaction n'est l'oeuvre ni de Nicolas Grenu, ni de Michel de Lannoy.

Nous avons par contre découvert que l'écriture au revers du portrait ressemblait à celle du rédacteur des catalogues annuels de la Province Gallo-belge de la décennie 1680[79]. Nous retrouvons la même manière de tracer les «f», les «r», même manière d'écrire «Grenu», «Desruelles», etc. Nous pensons qu'il est tout à fait plausible que le rédacteur des catalogues annuels et celui du texte soit le même. Et en analysant de plus près les catalogues annuels, nous pouvons affirmer qu'un même personnage a composé la série des années 1675 à 1709. L'auteur ne peut être ni le Provincial, ni le Père socius du Provincial qui changent en moyenne tous les trois ans. Par contre, un seul personnage dans l'entourage immédiat du Provincial reste le même durant cette période: c'est le Frère Dominique Feller qui occupe la charge de Frère coadjuteur temporel au service du P. Provincial[80]. Nous pensons dès lors que c'est lui qui a rédigé les catalogues annuels de la Gallo-belge de 1675 à 1709[81] ainsi que le texte au revers de notre portrait.

Ce texte, Dominique Feller l'a sans doute écrit du temps où il fut au service du Provincial Desruelles. Il a dû le faire à la demande du Provincial ou peut-être même sous la dictée de Nicolas Grenu, ce qui expliquerait la remarque un peu embarrassée concernant l'attitude de ce dernier: '[Grenu] garda «retinuit» le portrait, connaissant sa valeur, et en fit don ...': c'est le seul personnage dont on mentionne une appréciation. Feller a pu aussi consulter aisément les archives de Province pour compléter, voire contrôler des éléments[82]. Dans une telle hypothèse, nous pouvons situer la rédaction soit entre 1681-1685 – ce qui serait le plus plausible – soit entre 1691-1695.

Une nouvelle écriture mentionne le P. Michel de Lannoy comme titulaire du portrait, mais elle ne nous dit rien de l'époque où celui-ci entre en possession de la peinture.

---

[79] *Gall.-Belg. 25* 197-252.

[80] Dominique Feller est originaire de Luxembourg où il naît en 1644. Il entre au noviciat de Tournai le 5 août 1668 et prononce les derniers voeux à Douai le 15 août 1678. Nous le trouvons socius du procureur de Province en 1673-1675 et Frère socius du Provincial de 1675 à 1710. Dans ce cadre, il accompagne le Provincial et les délégués de la Province à trois Congrégations Générales et assiste à l'élection de trois Pères Généraux: lors de la XII[e] Congrégation Générale (1682) celle de Charles de Noyelle (il accompagne alors le P. Desruelles); à la XIII[e] Congrégation, celle de Thyrse González (1687) à la XV[e] (1706), celle de Tamburini (il y accompagne Michel de Lannoy). Il meurt au collège de Luxembourg le 30 octobre 1710. Cfr *Gall.-Belg. 25* et *29* 239r.

[81] Nous constatons une écriture différente pour le catalogue annuel d'octobre 1674. A cette époque, le Frère socius du Provincial est Jean Godart. Même constatation en octobre 1710 où le Frère socius est Casimir Coulmont.

[82] Cfr cependant ci-dessus notre perplexité devant l'affirmation de Lentailleur comme 'Procureur de Province'.

Michel de Lannoy dispose à son tour du portrait

La nouvelle écriture qui mentionne le passage du portrait au Père Michel de Lannoy ne fait état ni de la manière, ni du moment, ni du lieu où l'événement se produit. Cette écriture très faible a été restituée en partie par le laboratoire d'expertise de l'Université de Louvain[83]. La phrase telle que nous pouvons la lire actuellement ne comporte pas de verbe, seulement le nom du Père: «Sic p. Michael de Lannoy». D'après la feuille manuscrite de sa profession religieuse[84] et une feuille de comptes signée de sa main[85], nous retrouvons ici l'écriture du P. de Lannoy lui-même.

Quel lien y-a-t-il entre de Lannoy et Desruelles? C'est ce que nous allons exposer.

Michel de Lannoy est né à Lille le 1° novembre 1642 de Jean de Lannoy et Marguerite Galiot. Il fait ses humanités en partie chez les Augustins, en partie dans notre collège, puis étudie deux ans la philosophie à Douai avant d'entrer au noviciat de Tournai le 28 septembre 1660[86]. Il prononce les premiers voeux en 1662, revient un an au collège de Lille pour approfondir ses études antérieures. D'octobre 1663 à 1665, il est professeur au collège wallon de Liège. Il enseigne alors à Valenciennes (1665-1668), puis un an à Dinant (1668-1669). De 1669 à 1673, il étudie la théologie à Douai où il est ordonné prêtre en 1672. Nous le retrouvons alors un an à Liège comme professeur de rhétorique (1673-1674), puis à Armentières pour sa dernière année de formation (1674-75). De 1675 à 1679, il se trouve une première fois en communauté avec Desruelles au noviciat de Tournai où il exerce la charge de procureur et consulteur, alors que Desruelles y est recteur et maître des novices. C'est là que le 2 février 1676 il prononce ses derniers voeux de profès[87]. Jusqu'en octobre 1682, il enseigne la théologie morale au collège de Mons, puis il est envoyé au collège de Lille où il séjournera de 1682 à 1695. Par deux fois, il y collaborera étroitement avec Desruelles: de 1682 à 1691, de Lannoy est procureur de Province, alors que Desruelles est Provincial de 1681 à 1685; de 1691 à 1695, il est socius du Provincial Baudouin Desruelles. En 1693, il est élu délégué par la Province à la Congrégation des Procureurs à Rome[88].

De Lille, il passe à Tournai en qualité de recteur du collège jusqu'en 1698. Il demeure un an au collège de Mons comme préfet spirituel (1698-99), avant de revenir à Lille où il devient en janvier 1702 pour la deuxième fois socius du Provincial, le P. Gabriel Daymerique. Le 27 octobre 1704, il est nommé recteur du collège de Douai où il restera jusqu'en 1708. Il est élu délégué à la Congrégation Générale de 1706 qui choisit le P. Tamburini comme Général. En 1708, il est recteur du collège de Tournai jusqu'en 1711[89]. De 1711 à 1714, nous trouvons de Lannoy recteur du collège de Mons. Il revient alors finir ses jours à Lille comme confesseur et préfet spirituel. Il y meurt le 4 avril 1720[90].

---

[83] Protocole remis le 17 décembre 1986.
[84] *Germ. 22* 290.
[85] AEM *Jésuites de Mons 3*, année 1691.
[86] Bibliothèque Royale de Bruxelles, *mss 3435* 679.
[87] *Germ. 22* 290.
[88] AGR *Fl.-Belg. 1462*.
[89] Signalons déjà qu'à ce moment se trouve également à Tournai le possesseur ultérieur du portrait, le P. Robert Philippe.
[90] *Gall.-Belg. 29* 329; PONCELET, *Nécrologe ... Gallo-Belge* 87.

Le portrait à Lille et Tournai

Nous avons vu les relations étroites qu'a pu avoir de Lannoy avec Desruelles, qui l'a nommé procureur de Province en 1682 et qui l'a eu comme socius, assistant le plus proche, de 1691 à 1695. Les deux hommes, nous l'avons remarqué, ont encore pu se voir à Tournai jusqu'au départ du P. de Lannoy pour Mons en 1698. Certes, nous l'avons dit, nous ne savons pas la manière dont de Lannoy est devenu titulaire du petit portrait, mais, vu la proximité des deux hommes, nous pouvons songer aisément à un don, et une date vraisemblable pour celui-ci peut-être 1695, à la fin de leur collaboration étroite comme Provincial et Socius. Nous ne pensons pas que de Lannoy ait dû attendre la mort de Desruelles pour recevoir le portrait. Il paraît peu vraisemblable, mais non impossible, que Desruelles en ait désigné de Lannoy, à sa mort, comme destinataire. Les jésuites, qui renonçaient à tous leurs biens au moment de leurs derniers voeux, n'avaient pas à faire de testament à la fin de leur vie. Comment expliquer alors que malgré leur voeu de pauvreté, Pères et Frères se passent le petit portrait? Certainement, avec l'accord du Supérieur ou lorsqu'il sont eux-même Supérieurs, ils peuvent en disposer; et en général, ils peuvent disposer d'images et d'objets de piété. Le portrait a dû être considéré de la sorte. Quant à penser que de Lannoy ait été appelé de Lille, où il devient socius du Provincial quelques jours après le décès de Desruelles, à Cambrai où Desruelles est décédé, pour y recueillir ses papiers et ses objets, ce n'est pas impossible mais très peu vraisemblable. Pourquoi de Lannoy n'aurait-il pas mentionné cette manière d'entrer en possession du portrait comme plusieurs autres avant lui? Il est donc probable que la passation a dû être antérieure à la mort de Desruelles.

Après la mention du Père de Lannoy, une nouvelle écriture nous avertit qu'il a donné le portrait au Père Robert Philippe. L'événement est donc antérieur au décès de Michel de Lannoy, à savoir au 4 avril 1720[91]. A quel moment alors?

Robert Philippe

Le P. Philippe est né à Cambrai le 25 avril 1655. il entre au noviciat de Tournai le 28 septembre 1683. En 1685, il prononce ses premiers voeux de scolastique. Il passe trois ans au collège de Lille comme professeur (1685-1688) où se trouve Michel de Lannoy, enseigne également deux ans à Liège (1688-1690), un an au collège de Tournai (1690-1691), et un an au collège de Lille (1691-1692) où vivent également Desruelles et de Lannoy. En 1692, il entame ses études de théologie à Douai, puis à Paris (1693-1696). Il retrouve une année le professorat à Tournai (1696-1697) dont le recteur est Michel de Lannoy, pour se tourner ensuite vers la prédication: à Aire-sur-la-Lys (1697-1698), à la cathédrale de Tournai (1698-1699), à Saint-Aubert de Cambrai (1699-1700), à Luxembourg (1700-1701) où il est prédicateur de langue française et où il prononce l'éloge funèbre du roi Charles II d'Espagne[92], à l'église des jé-

[91] J. FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740*. III (Romae 1988) 115.
[92] DELATTRE, *Les établissements* I 1048.

suites de Mons (1701-1702), à l'église du collège de Lille (1702-1703) où il retrouve de Lannoy socius du Provincial, à celle du collège de Tournai (1703-1704), à Cambrai de nouveau (1704-1705) et enfin à la cathédrale de Tournai (1705-1706). Entretemps, il a prononcé ses voeux de profès le 2 février 1699 à Tournai[93].

De 1706 à 1709, il est professeur d'Ecriture Sainte au séminaire épiscopal de Tournai. En 1707, il prononce l'oraison funèbre de Mgr Louis-Marcel de Coëtlogon[94]. Le successeur de celui-ci, Mgr de Beauvau, le nomme Président du Séminaire en 1708[95] «en vue d'écarter de l'enseignement théologique toute trace de jansénisme»[96]. Il cumulera cette charge avec celle de professeur jusqu'en juillet 1719. Il est alors nommé recteur du collège de Tournai, puis passe à Lille avec la même fonction en avril 1722. En octobre 1725, il est nommé Provincial de la Gallo-belge. En cette qualité, il participera à la XVIe Congrégation Générale qui élit à Rome le P. François-Xavier Retz comme Général de l'Ordre. En 1732, le revoilà recteur de Lille jusqu'en 1736. Il passe les dernières années de sa vie dans cette ville, où il est témoin de l'incendie qui ravage une grande partie du collège et l'église en 1740[97], et où il meurt le 12 avril 1743[98].

Le portrait: à Tournai

Le texte au revers ne nous laisse rien deviner des motifs qui poussent de Lannoy à donner le portrait à Robert Philippe. Les deux hommes se trouvent ensemble à plusieurs reprises. A Lille, d'abord, de 1685 à 1688 où Philippe séjourne en qualité de régent au collège tandis que de Lannoy y est procureur de Province. A Lille encore, où Philippe revient un an en 1691-92, tandis que de Lannoy devient socius de Desruelles. Mais Philippe est toujours en formation à ce moment. A Tournai enfin, où Philippe est envoyé au sortir de sa théologie (1696-97) dans la communauté du collège dont de Lannoy est recteur. A Lille à nouveau où Philippe est prédicateur à l'église alors que de Lannoy est socius du Provincial (1702-03). A Tournai, et de manière plus large, entre 1708 et 1711, où Philippe comme professeur puis président du séminaire épiscopal réside au noviciat de 1706 à 1709 avant d'habiter au séminaire même et où de Lannoy est recteur au collège (1708-1711).

Ils ont donc pu se recontrer à plusieurs reprises. Il n'est pas impossible, mais peu vraisemblable, que de Lannoy donne le portrait à Philippe alors qu'il est encore en formation, mais il peut être plus significatif qu'il le lui donne au moment de sa nomination comme Président en 1708, ou au moment où ils se séparent, quand de Lannoy quitte Tournai en 1711. La personnalité de Philippe, sa lutte active contre le jansénisme, son appréciation par l'évêque de Tournai et l'archevêque de Malines, autant de titres, lorsque l'occasion s'en présente, favorables à une marque d'estime, et donc à ce don.

---

93 *Germ. 29* 524.
94 SOMMERVOGEL VI 680.
95 DELATTRE, *Les établissements* 1292.
96 *Biographie Nationale* XVII 332.
97 P. DELATTRE, *L'incendie du collège de Lille en 1740 et sa reconstruction* (Cambrai 1937).
98 Bibliothèque Royale de Bruxelles, *Ms. 16694* 85; AEM *Jésuites de Mons 79*. Une traduction de cette lettre mortuaire est donnée par E. SOIL, *Les maisons de la Compagnie de Jésus à Tournai* (Bruges 1899) 184-89.

Le texte nous informe ensuite que Robert Philippe a donné le portrait à un Père Huylenbroucq «afin qu'il le garde au Musée».

Le portrait est transmis à Huylenbroucq

Une quatrième et dernière écriture, fort mutilée actuellement en bas de l'ovale de l'inscription au revers du portrait porte ces mots: «P. Robertus P. Ildephonso Huylenbroucq ... Museo pplus..[99] et..dam». Cette écriture n'est pas celle d'Huylenbroucq, dont nous avons des échantillons par ailleurs. Sans doute, l'un de ses collaborateurs[100] ou un de ses successeurs au Musée Bellarmin en est-il l'auteur.

Au XIXe siècle, un chanoine de Malines a rédigé pour Madame Bulckens-Geens, grand'mère maternelle de l'abbé Van Battel, une traduction de l'inscription[101]. Nous ne savons pas exactement quand elle a été faite. Nous la situons entre 1868, date à laquelle l'abbé Jean-François Wynants, né à Louvain en 1806, est chanoine à Malines, et 1890, date de sa mort. Mme Bulckens-Geens pour sa part, née à Malines en 1826, mariée en 1857, décédera à Malines en 1903. La traduction du Chanoine Wynants se termine comme suit: «Celui-ci (P. Robert Philippe) le donna (c'est-à-dire le portrait) au P. Idelphonse Huylenbroeck pour le conserver dans le Musée». Ce sont les derniers mots qui nous intéressent, car ils permettent de croire que le Chanoine Wynants a pu lire un peu mieux que nous la fin de l'inscription.

Le P. Robert Philippe a transmis le portrait au P. Huylenbroucq. Le point commun qui réunit les deux hommes est leur combat contre le jansénisme. C'est dans cette lutte que nous pourrons voir la raison de la donation du portrait et de sa fixation au Musée Bellarmin.

Alphonse Huylenbroucq

Alphonse Huylenbroucq[102] est, lui, un jésuite de la Province Flandro-belge. Il est né à Bruxelles le 12 août 1667 de Jean-Baptiste Huylenbroucq, receveur général de Flandre, et d'Eléonore de Messemaeker. Il entre au noviciat de Malines le 27 septembre 1684. Il étudie la philosophie au collège d'Anvers en 1686-1687. On le trouve un an reprenant ses humanités au collège de Hal, puis trois ans à Gand comme professeur des trois premières classes d'humanités (1689-1691). Il passe ensuite au collège de Bruxelles où il enseigne le grec, la poésie et la rhétorique (1692-1695). En 1695, il entreprend sa théologie, à Rome. Il y est ordonné le 28 septembre 1699. Le 3 avril 1700, il est envoyé comme confesseur au collège de Lorette. On le retrouve professeur et bibliothécaire au collège de Hal de 1701 à 1702. Il retourne alors à Gand, mais comme

---

[99] On pourrait lire «pptuo», perpetuo.

[100] Huylenbroucq eut deux socius à la fin de sa vie: le Frère Engelbert Capueel (1716-1722) et le Père Charles Wouters (1720-1722).

[101] Elle comporte l'une ou l'autre inexactitude, par ex. 'le R.P. F.N. Foullon' pour traduire f. (rater) n. (oster) Foullon; 'Deloroy' pour de Lannoy; 'Huylenbroeck' alors que le nom est Huylenbroucq.

[102] Les diverses fonctions que le P. Huylenbroucq a exercées dans la Compagnie sont tirées des catalogues annuels de la Province Flandro-Belge conservés aux ARSI, au CDRR et aux AGR.

professeur de philosophie des jeunes jésuites (1702-1704), puis d'Ecriture sainte et de théologie au séminaire épiscopal (1704-1709). Il continue ensuite à séjourner à Gand comme préfet des étudiants, en charge de l'église, écrivain (1709-1716). En 1716, Huylenbroucq est appelé à Malines comme confesseur de l'archevêque Thomas-Philippe d'Alsace qui le retiendra ensuite à son service de 1718 à 1722. Il accompagne l'archevêque à Rome en 1721 au conclave qui élit le pape Innocent XIII. C'est en rentrant aux Pays-Bas par l'Autriche qu'il meurt frappé d'apoplexie près de Salzburg le 31 mai 1722[103].

Le Musée Bellarmin

C'est en 1718 que nous voyons par la correspondance du Père Général[104] la première indication du projet du Père Huylenbroucq de rassembler à Malines en une seule bibliothèque tous les ouvrages sur le jansénisme écrits depuis le temps d'Urbain VIII[105] et d'en faire un véritable centre de documentation[106]. Mais nous sommes peu informés sur les modalités concrètes de l'institution de ce «musaeum», car de septembre 1718 à février 1728 un fascicule de dix années de correspondance du Père Général avec la Flandro-belge a disparu. C'est seulement au catalogue d'octobre 1721 que nous voyons apparaître en regard du nom du Père Huylenbroucq la mention de «praefectus musaei theologici».

Il s'agit du «Musée Bellarmin». Son origine remonte au temps du grand Cardinal lui-même, qui a étudié et enseigné dans nos régions de 1569 à 1576, et a pourvu financièrement par une fondation, après 1599, à l'entretien de plusieurs Pères prédicateurs, controversistes et écrivains dans leur lutte contre le protestantisme. L'idée, du reste, avait déjà germé en 1571 dans l'esprit du Provincial François Coster de créer un collège d'écrivains dont la mission principale serait de répondre aux attaques des protestants. En 1612, le Père Charles Scribani reprend partiellement cette idée en inaugurant au collège d'Anvers à l'instigation du Père Général Aquaviva une Académie[107]. Celui-ci souhaitait que plusieurs villes, notamment en Belgique et en Allemagne, se dotent de centres d'études d'histoire ecclésiastique. «Son but était de préparer des professeurs de controverse religieuse et des écrivains polémistes parfaitement outillés»[108]. L'Académie inaugurée à Anvers passa en 1613 à Louvain sous la direction du P. Léonard Lessius, mais elle ne survécut pas à la mort d'Aquaviva[109]. Elle fut cependant à l'origine de deux oeuvres d'apostolat intellectuel de la Province, à savoir l'École de mathématique d'Anvers[110] et le «Musée Bellarmin»[111].

---

[103] PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge* 146.

[104] *Fl.-Belg. 8* 401r, lettre du P. Général au P. Huylenbroucq, 19 mars 1718.

[105] Urbain VIII (1568-1644), pape de 1623 à 1644.

[106] L. WUILLAUME, *Aux origines du jansénisme belge*, 18-20 (ouvrage manuscrit).

[107] PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge* CXVI-CXIX; CH. DROESHOUT, *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Province de Flandro et de Gallo-Belgique en 1773*, IV (s.l., s.d.) 104-5; L. BROUWERS, *Carolus Scribani 1561-1629* (Anvers 1961) 108.

[108] PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge* CXVII.

[109] Elle disparaît des catalogues de la Fl.-Belg. à partir de 1616.

[110] Cfr PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus* II 118-20; O. VAN DEN VEYVER, *L'école de mathématiques des jésuites de la Province flandro-belge au XVIIe siècle*. AHSI 49 (1980) 265-66.

[111] Cfr DROESHOUT, *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Province de Flandro- et Gallo-Belgique en 1773* IV (s.l., s.d.) 104.

D'après Dom Pitra, le Musée Bellarmin fut fondé et richement doté au XVIIe siècle par le chancelier de Brabant de Gryspere[112], et l'archevêque de Malines Humbert de Praecipiano «éleva cette dotation jusqu'à soixante mille florins et l'enrichit en outre de nombreux manuscrits et d'un vaste fonds d'imprimés»[113].

Huylenbroucq obtint donc de ses supérieurs l'autorisation de fixer à Malines le «Musée Bellarmin» qui devint sous sa direction la bibliothèque d'écrits jansénistes dont il rêvait. Dans les catalogues annuels de la Flandro-belge, le 'Musée' est d'abord appelé «musaeum theologicum» (de 1721 à 1723), puis «Bibliotheca Eminentissimi»[114] (de 1723 à 1725) et enfin «musaeum Bellarminum» (après 1725). Le «Musée Bellarmin» devait rester à Malines jusqu'en 1771[115]. A ce moment, comme l'intérêt pour les controverses jansénistes n'est plus aussi vif, le P. Jean Clé[116], provincial de la Flandro-belge obtint du P. Général la permission d'aliéner le fonds du Musée Bellarmin et de l'appliquer à un nouveau projet. Le gouvernement des Pays-Bas avait en effet envisagé dans le courant de la seconde moitié du XVIIIe siècle de confier aux jésuites de la Province Flandro-belge la rédaction «d'une collection de travaux sur l'histoire du pays, sous le titre d'Analectes Belgiques»[117]; un nouveau musée fut créé «le musée historique» qui devait remplacer le Musée Bellarmin.

Le portrait au Musée Bellarmin

Robert Philippe et Alphonse Huylenbroucq, contemporains, n'ont jamais appartenu à une même communauté. Mais tous deux sont professeurs de théologie au séminaire et adversaires déclarés du jansénisme. Lorsque

---

[112] Ce haut personnage, familier des conseils de l'Archiduc Albert, est cité plusieurs fois comme favorable à la Compagnie: cfr PONCELET, *Histoire de la Compagnie* I 502 et II 238 et 263.

[113] Cité d'après *Du sort des bibliothèques des jésuites dans les Pays-Bas*. In Précis historiques (1875) 583.

[114] «Eminentissimi» se rapporte ici au Cardinal d'Alsace, qui a sans doute aidé à la réalisation du Musée Bellarmin comme centre antijanséniste.

[115] Furent affectés à la suite d'Huylenbroucq à ce musée: le Frère Englebert Capueel comme socius d'Huylenbroucq (1716-1721) et socius des Pères du musée théologique (1722-1723), le Père Charles Wouters comme socius du P. Huylenbroucq (1720-1722). comme adjoint au préfet du musée théologique (1722-1723), comme directeur de la «bibliothèque du cardinal» (1723-1725), comme 'curator' du musée Bellarmin (1725-1746); le Père Jean-Baptiste Le Bron comme préfet du musée Bellarmin (1729-1732) et comme directeur (1732-1743), le P. Jean-Baptiste Holvoet comme écrivain (1732-1766), le P. Arnold Corstens comme directeur (de 1744 à 1766), le P. Pierre Janssens comme écrivain (1750-1753 et 1756-1758) et le P. Martin de Paula (1758-1761). A cela il faut ajouter que depuis 1732, le recteur du collège et noviciat de Malines est d'office 'préfet du Musée Bellarmin' ainsi que maître des novices. Cfr aussi L. BROUWERS, *De jezuieten te Mechelen in de 17e en 18e eeuw en hun Xaveriuskerk* (Malines 1977) 83-4.

[116] Jean Clé est né à Anvers le 30.08.1722; il entre au noviciat de Malines le 22.09.1740. Il travaille aux «Acta Sanctorum» de 1753 à 1760. Il est appelé ensuite comme professeur d'Ecriture sainte à Louvain, puis comme socius du Provincial. Il devient Provincial en 1770. A la suppression de la Compagnie, il est mis en prison et y demeure trois ans. Il meurt à Anvers le 2 novembre 1800. SOMMERVOGEL II 1224.

[117] H. DELEHAYE, *L'oeuvre des bollandistes. À travers trois siècles 1615-1915* (Bruxelles 1959) 116 (= Subsidia Hagiographica 13 A).

Huylenbroucq recherche les ouvrages, les écrits et les documents dont il veut constituer son Musée Bellarmin, n'est-il pas vraisemblable, s'il ne le fait avant, qu'il entre en contact avec Philippe[118] et qu'il soit intéressé au petit portrait d'Ignace que Bellarmin autrefois a tenu dans ses mains? C'est ce qui expliquerait le don que lui en fait Philippe «pour le conserver dans le Musée». Ce don doit se faire entre 1718, moment où Huylenbroucq entame ses tractations pour la création du Musée, et mars ou avril 1721, date où il prend la route de Rome en compagnie du Cardinal Thomas-Philippe d'Alsace, voyage dont il ne rentrera pas[119].

Désormais le portrait se trouve au collège et noviciat de Malines, au coeur du Musée Bellarmin, et cela sans doute jusqu'au temps de la suppression de l'Ordre.

Conclusion de la deuxième partie

Par comparaison des écritures, nous avons pu dater l'inscription au revers du portrait et identifier plusieurs de ses auteurs. La plus grande partie du texte, qui porte sur les XVIe et XVIIe siècles, a été rédigée par le Frère Dominique Feller, socius de plusieurs Provinciaux, soit entre 1681 et 1685, soit entre 1691 et 1695. L'écriture suivante est celle du bénéficiaire lui-même, Michel de Lannoy. Il n'est pas impossible que la troisième soit celle de Robert Philippe, mais des éléments de la graphie inclinent à en douter. Quant à la dernière écriture, elle est sans doute l'oeuvre d'un proche du P. Huylenbroucq.

En suivant pas à pas l'inscription et en cherchant à en vérifier les données, nous avons été conduits à nous intéresser à chacun des personnages dont le texte nous rapporte qu'ils ont disposé du portrait. Grâce aux sources, – les catalogues annuels et triennaux de la Province belge, de la Gallo-belge et de la Flandro-belge, la correspondance des Pères Généraux, les éloges mortuaires, le témoignage d'écrits, etc. –, et à divers travaux, nous avons brièvement reconstitué l'origine, la vie et les activités de chacun d'eux au sein de la Compagnie.

Nous avons pu établir la véracité des dires de l'inscription sur bon nombre de points, en particulier que des personnages qui recueillaient le portrait étaient effectivement présents et exerçaient bien la charge que leur prête l'inscription au moment où elle le dit: ainsi en est-il de Haccart à Bruxelles vis-à-vis de Desmiroirs, de Castelain vis-à-vis de Haccart, de Grenu vis-à-vis de Castelain. Le passage antérieur de Bellarmin à Foullon est évidemment plus difficile à déterminer: il ne s'agit pas, comme pour les personnages que nous

---

[118] La lettre mortuaire de Philippe signale qu'il fut estimé et consulté par le Cardinal de Malines. L'archevêque de Praecipiano n'ayant point été élevé au cardinalat, il doit s'agir ici du Cardinal Thomas-Philippe d'Alsace. Cfr SOIL 185. Dans le fonds «Musée Bellarmin» de l'Archevêqué de Malines, on conserve 'l'oraison funèbre de l'évêque de Tournai' par Robert Philippe SJ du 21 juin 1707. Cfr L. WUILLAUME, *Inventaire du Musée Bellarmin,* L.5, 18 (volume manuscrit).

[119] Nous n'avons trouvé aucune trace du don de ce portrait dans les divers extraits de la correspondance d'Huylenbroucq ni dans les extraits de son journal conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles. Cfr Bibliothèque Royale de Bruxelles, *mss 1914* et 7289.

venons d'évoquer, d'une relation directe, mais selon toute vraisemblance d'objets légués à la Maison généralice. Nous avons pu établir que deux Frères et frères Foullon existaient bien à Rome lors du décès du Cardinal Bellarmin, mais il n'a pas été possible de déterminer lequel fut le propriétaire de notre portrait.

Nous devions aussi nous efforcer de répondre à d'autres questions, dans le cas, plusieurs fois mentionné, d'un don du portrait du vivant de la personne qui le recueille ou le reçoit. Quel est le lien, s'il y en a un, entre celui qui donne et celui qui reçoit le portrait? Ont-ils pu se rencontrer et quand? Quels ont été ou pu être les motifs d'une telle donation? Les sources nous ont fourni, dans plusieurs cas, des raisons fondées d'admettre les dires de l'inscription. Ainsi avons-nous pu affirmer la proximité du P. Desruelles et du P. de Lannoy, proches collaborateurs, de Robert Philippe et de Huylenbroucq, tous deux engagés dans la lutte contre le jansénisme. Pour d'autres, les sources sont moins explicites, mais ils se sont trouvés ensemble à l'un ou l'autre moment, tels Nicolas Grenu et Desruelles, de Lannoy et Philippe, tels aussi, mais cela reste malgré tout plus conjectural, le rapport entre Desmiroirs et 'Foullon' et l'intervenrion de Lentailleur – nous pensons qu'il s'agit de Philippe – auquel l'inscription attribue une fonction que de manière officielle il n'exerçait pas, ni dans nos régions, ni lors d'un voyage à Rome. L'inscription enfin nous a conduits d'Alphonse Huylenbroucq au Musée Bellarmin, et nous voyons, par les sources, que ce Musée Bellarmin était bien l'enfant chéri du personnage et qu'il a présidé à ses destinées.

Nous estimons donc que l'inscription, malgré le moment tardif de sa rédaction, est assez étroitement fidèle à la vérité. Certes, il reste des points obscurs, le principal se situant à la charnière du passage du portrait de Rome vers les Pays-Bas, mais l'ensemble paraît fondé.

Le début reste cependant plus vague dans la mesure où ni le texte ni l'expertise ne permettent de dater de manière précise l'exécution de l'oeuvre. Si la mention du don au Cardinal Bellarmin correspond bien à un don à Bellarmin en tant que cardinal – ce que nous pensons – et non à un don à la personne de Bellarmin devenu ensuite cardinal (et qu'on n'appelle plus dès lors que de ce titre), ce don a eu lieu entre 1599 et 1615. Dans ce cas, Philippe Foullon, l'aîné des deux Frères et frères de ce nom, est un témoin plus précieux que Guillaume. En effet, entré au noviciat de Rome en 1588, il a pu être dès 1589 l'hôtel de la Maison généralice et certainement à la fin de son noviciat, en 1590. Hors l'épisode de son séjour en Gallo-belge de 1616 à 1618, il demeurera dans cette Maison jusqu'à sa mort en 1643. Il s'est donc trouvé à la Maison généralice aux côtés d'Aquaviva, le donateur du portrait, dès avant l'élévation de Bellarmin au cardinalat, et a encore connu l'ancien «oratoire de Laynez» avant 1605. Il a donc pu en témoigner directement à Lentailleur, qui le redira à Desmiroirs, ou en témoigner à Desmiroirs et Lentailleur. Par là, de personnage en personnage, la tradition va aboutir à Desruelles. Quant à Guillaume, le frère de Philippe Foullon, il peut en témoigner indirectement,

par ouï-dire de son frère et d'autres, pour la période antérieure à 1608-1609, et directement pour la période 1608/1609-1615; mais alors, les appartements des anciens Généraux, l'«oratoire de Laínez», sont déjà transformés.

Un des deux Foullon a donc été contemporain à Rome, aux côtés d'Aquaviva, de l'élévation de Bellarmin au cardinalat et de la transformation des bâtiments; l'autre l'a été plus tard des sept ou six dernières années du Généralat d'Aquaviva, tandis que Bellarmin, au Vatican ou ailleurs en ville, est cardinal à Rome. Si le don a été fait publiquement à la Maison généralice; l'un et l'autre frère ont pu y assister, Philippe sur une période plus longue que Guillaume, et par ex. en 1599. Si le don n'a pas été fait publiquement, on a bien dû savoir et raconter, dans la maison même où vivent Aquaviva et nos Frères, l'épisode de ce don, son auteur, le destinataire, la teneur et la provenance du cadeau.

Enfin, une attestation fort peu vraisemblable mais non impossible en rigueur de termes, aurait aussi pu être faite à 'Foullon' par quelqu'un qui aurait appris, de la bouche du Cardinal défunt, la manière dont il était entré en possession du portrait. Cette attestation pourrait dater alors de 1621 seulement, au moment où 'Foullon' reçoit le portrait.

Nous avons donc vu au long de cette seconde partie, en cherchant à relire et à comprendre les termes de l'inscription, ce qu'ils pouvaient impliquer de l'histoire des personnages, de leurs relations entre eux, et des lieux où séjourna le portrait.

III. La suppression de l'Ordre et la transmission du portrait jusqu'à nos jours.

Le 20 septembre 1773, les commissaires du Gouvernement se présentent tôt le matin dans toutes les maisons de l'Ordre des deux provinces belges, sises sur le territoires des Pays-Bas autrichiens. Ils barricadent les portes, mettent les scellés sur les biens, ordonnent au recteur de rassembler la communauté pour lui donner lecture du bref pontifical *Dominus ac Redemptor* par lequel le pape Clément XIV supprime la Compagnie de Jésus. Les commissaires donnent également lecture des modalités d'exécution édictées par le gouvernement. Les Pères ne peuvent plus exercer de ministère sacerdotal en public, ni enseigner; ils ne peuvent se rassembler à plus de trois pour vivre en commun. Ils sont surveillés par une police spéciale, «la surveille». Moyennant leur «bonne conduite», ils peuvent recevoir une pension de subsistance prise sur le produit des biens de l'Ordre entièrement confisqués par l'Etat[1]. Pendant des jours et des jours, les Pères et Frères rigoureusement consignés dans la maison sont interrogés, un inventaire de tout ce que contient la maison, de tout ce qu'ont à leur usage les personnes est dressé. Ce n' est qu'alors que peu à peu les Pères d'abord, les Frères ensuite sont relâchés.

---

[1] O. Bonenfant, *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens, 1773* (Bruxelles 1925) 224 et 227.

Que devient dans tout cela notre petit portrait? Les inventaires subsistant ne permettent pas d'en retrouver la trace[2], pas plus que le catalogue de mise à l'encan des tableaux recueillis dans les différents collèges et maisons[3]. Non qu'on n'y trouve mention d'oeuvres sur cuivre, de petites dimensions, mais aucune ne correspond exactement à la description de notre portrait. Dès lors se pose la question de savoir comment il a pu entrer en possession de la famille Van Battel, et quand.

Comme l'abbé était originaire de Malines, nos recherches ont porté tout d'abord sur sa famille. Tant le père que la mère de l'abbé, une Geens, sont de vieille souche malinoise[4]. Dans la famille Geens, en ligne directe d'Anne-Françoise-Marie-Odile Geens, mère de l'abbé, nous trouvons à la cinquième génération Egide Geens (Aegidius), né à Malines le 17 décembre 1730[5] et y décédé le 8 octobre 1788. Cet Egide Geens est le frère de deux Jésuites de «l'ancienne Compagnie»[6], François Geens, né à Malines le 11 novembre 1726[7], entré dans la Compagnie à Malines le 20 septembre 1744, décédé prématurément à Louvain, où il étudiait la théologie, le 2 mai 1750[8], et Jean-Gaspard Geens, né à Malines le 5 janvier 1729[9], entré dans la Compagnie le 26 septembre 1747, en communauté à Courtrai lors de la suppression de la Compagnie le 20 septembre 1773, et qui revint à Malines en 1774, chez sa mère, Catharina Van den Haute (1699-1780), où il mourut le 16 (ou le 9 ?[10]) septembre 1775. Notons la présence de ce jésuite qui a connu la suppression de la Compagnie et y a survécu, dans la famille directe du donateur du portrait. Celui-ci, l'abbé Van Battel, semblait ignorer ou ne plus se souvenir, à la fin de sa vie, de cette lointaine parenté. Il n'y fit en tous cas aucune allusion[11].

---

[2] AGR *Comité jésuitique 36*, Collège de Malines.

[3] «Catalogue d'une nombreuse et riche collection de tableaux & estampes des meilleurs maîtres flamands, italiens et autres, qui se vendront publiquement aux plus offrans à Bruxelles, Anvers et Gand, 1777; Catalogue des Tableaux déposés au Collège de Bruxelles, provenant des ci-devant Jésuites de Bruxelles, de Louvain, de Namur, de Nivelles, de Malines, d'Alost et de Mons».

[4] Certainement jusqu'au XVIIe siècle, cfr Archives de la ville de Malines, *Registres paroissiaux de St-Rombaut, 1680-1721.*

[5] Ibid., *Registres paroissiaux de St-Rombaut, baptêmes, 1721-1745*, n° 162.

[6] On appelle ainsi la Compagnie de Jésus d'avant la suppression de 1773.

[7] Archives de la ville de Malines, *Registres paroissiaux de St-Rombaut, baptêmes 1721-1745*, n° 60.

[8] PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge* 172. La lettre mortuaire de François Geens est conservée à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, *mss 6489, Necrologium Societatis Iesu Provinciae Flandro-Belgicae IX* 126rv.

[9] Archives de la ville de Malines, *Registres paroissiaux de St-Rombaut, baptêmes, 1721-1745*, n° 114.

[10] PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge* 193. La mère de Jean Geens implora un supplément de pension pour subvenir aux frais de maladie et de funérailles de son fils, cfr P. THURMAN, *De opheffing van het Jezuietenklooster en -college te Kortrijk, de oprichting van het Koninklijk College en van de Sint-Michielsparochie, 1773*, in Handelingen, Koninklijke Geschied en Oudheidkundige Kring van Kortrijk 49, (1982) 111-12.

[11] Lettre du P. G. van der Straeten SJ. au Provincial de Belgique Méridionale, le 28 février 1980. Il y rapporte les propos de l'abbé Van Battel, à ce moment, concernant l'ancienneté du portrait et ce qu'il connaît de sa provenance.

Les hypothèses ne manquent pas, concernant le sort de notre petit portrait. Rappelons tout d'abord ce que disait l'abbé Van Battel lui-même à la fin de sa vie: le portrait aurait été dans sa famille «depuis l'époque de la Révolution française». Une manière de comprendre la chose, en-dehors d'un don toujours possible à ce moment-là – mais de la part de qui? – serait d'admettre que le portrait a été déposé auparavant ou recueilli au moment de la suppression dans une maison religieuse, par exemple[12], et qu'il soit sauvé, donné à ou racheté par la famille Geens au moment où les religieux sont dispersés par la Révolution (1796, dans nos régions). Bien entendu, rien ne nous éclaire sur ce point.

Une seconde hypothèse, malgré le silence des inventaires et des catalogues sur son compte, est que le petit portrait a subi le sort de tous les meubles et objets des maisons supprimées des Jésuites: une vente à l'encan, où il a pu être racheté soit par d'anciens jésuites, soit par leur famille, ou par d'autres. Des ex-Jésuites, membres de l'ancienne communauté de Malines[13] ou, comme Geens, originaire de Malines et qui y est revenu, ont pu tout naturellement s'y intéresser et le racheter. On comprendrait aisément qu'ils l'aient fait. L'un d'entre eux, si Geens ou sa famille ne l'ont pas racheté directement, a pu par la suite le donner à Jean Geens, ou à son frère Egide, puisque Jean Geens meurt bien vite après son retour à Malines (1774-1775).

Une troisième hypothèse est que le petit tableau a pu être soustrait aux inventaires. Sa nature, son histoire quelque peu exceptionnelle, ses dimensions très réduites n'interdisent pas de le penser. Si ce fut le cas, il a dû l'être par un Père ou un Frère en communauté à Malines au 20 septembre 1773. Et s'il est resté dans la ville, c'est qu'il s'agit vraisemblablement d'un Père ou d'un Frère qui y est également resté après la suppression. Le recteur De Cock, le P. Procureur Stival et le P. Van den Eynde, préfet de l'église, demeurèrent ensemble à Malines, De Cock jusqu'en 1775, avant de partir pour Anvers dont il était originaire. Il y mourut le 3 juillet 1776. En 1775 également, Van den Eynde quitta Malines pour se retirer à Lierre, où il mourut en 1779. On ne sait où ni quand mourut Stival.

De Cock, recteur et préfet du Musée Bellarmin, aurait pu dissimuler facilement le portrait avant le 20 septembre, mais il est très peu probable qu'il ait pu le faire le 20 septembre ou un des jours suivants: comme recteur, ainsi que son compagnon Stival, il fut retenu par les commissaires au-delà des autres membres de la communauté. Tous deux furent enfermés séparément dans des couvents et interrogés plus longtemps sur toute l'administration des biens de la maison[14].

---

[12] Cfr BONENFANT 135: «Certains objets, livres, vases consacrés, etc., furent abandonnés à des institutions publiques ou religieuses».

[13] Nous connaissons par PONCELET, *Nécrologe de la Flandro-Belge*, Années qui suivent la suppression, pp. 193-215, le lieu et la date du décès de la plupart des anciens membres de la communauté de Malines, et par G. DUFOURQ, *De afschaffing van de Jezuietenorde te Mechelen en de verkoop van de kloostergoederen*, in Handelingen van de Koninklijke Kring voor Ouderheidkunde. Letteren en Kunst van Mechelen 83 (1979) 150-57, le sort des Pères et Frères de Malines après la suppression.

[14] DUFOURCQ, 152-53.

Plusieurs autres Pères et Frères demeurèrent à Malines[15]. Parmi eux, signalons le P. Michel De Brouwer, qui est originaire de Malines et, en 1773, chargé de la bibliothèque, probablement celle du collège: «préfet du collège, de la bibliothèque»[16]. De Brouwer a été élève du collège de Malines et y est entré au noviciat; il y précède d'un an Jean-Gaspard Geens, également élève et novice dans la même ville. Ces deux contemporains habitent encore Malines après la suppression. De Brouwer, bibliothécaire non du Musée Bellarmin, mais de l'autre bibliothèque de la maison, a-t-il pu s'approcher plus facilement des lieux que le recteur De Cock? Mais pourquoi, s'il parvient à dissimuler le portrait, le donnerait-il à Geens, sinon peut-être par amitié pour lui – amitié possible en raison de leurs origines proches – et ne le garderait-il pas plutôt dans sa famille, honorablement connue sur la place de Malines[17]?

Nous pouvons aussi penser au Frère Pierre De Rijck, un autre des Jésuites de Malines à avoir vécu auparavant en communauté non seulement avec Jean-Gaspard, mais aussi avec François Geens à Louvain: il a connu en effet François Geens au moment de la maladie et de la mort de celui-ci, en première année de théologie (1750) et était toujours à Louvain, avant d'être envoyé à Malines, quand Jean-Gaspard Geens vint lui aussi y étudier la théologie (1758-1761). Oserions-nous rappeler que, plus facilement peut-être que les Pères, les Frères ont une dévotion aux images pieuses, cherchent à les conserver, s'émeuvent de leur destruction ou dispersion? De Rijck a pu soustraire le portrait avec ou sans l'accord de De Cock et le remettre plus tard à Geens ou à sa famille. Remarquons que Geens, frère d'un jésuite mort prématurément, est lui-même le second des anciens jésuites à mourir à Malines[18] après la suppression, au terme d'une maladie où il fut soigné par sa mère. Une raison pour que le petit portrait soit à son chevet, ou qu'il soit donné à sa famille, qui avait été généreuse de deux de ses fils envers la Compagnie? Ce ne sont là que conjectures.

Quoi qu'il en soit, nous savons que De Rijck prit logement à l'hôtel «La Grue», où se tenait table de prêtres et où les anciens jésuites se retrouvaient volontiers[19]. Ils ont aussi pu être accueillis de temps à autre dans les familles des ex-jésuites malinois. Nous ne faisons que signaler les possibilités qu'ils ont pu avoir, si le portrait était resté entre les mains d'un d'entre eux, de se le passer et d'en faire cadeau éventuellement à Geens ou à sa famille, puisque c'est dans celle-ci que nous le retrouvons.

---

[15] Les PP. Rapsaet († 1777), Thesien, ancien ministre de la maison († 1781), De Brouwer († 1785), Herpein († 1787), le Frère De Rijck († 1788) et le P. Simon († 1806). On ignore par ailleurs quand le P. Carette, qu'on sait être demeuré à Malines, y mourut.

[16] Catalogue annuel de la Flandro-belge 1772-1773, maison de Malines.

[17] On peut encore voir la pierre tombale de ses parents dans la cathédrale St-Rombaut.

[18] Le premier jésuite décédé à Malines après la suppression est le F. Jean de la Force, originaire de Malines où il entre au noviciat le 22.10.1748 (un an après Jean-Gaspard Geens). En 1770, et sans doute jusqu'en 1773, il est en communauté à Bruges. Il meurt à Malines le 12.10.1774, d'après PONCELET. Jean-Gaspard Geens lui-même n'avait que 46 ans à son décès.

[19] DUFOURCQ, 154: «Hij (De Rijck) was afkomstig van Deurne bij Antwerpen maar bleef na 1773 te Mechelen en logeerde in het hôtel La Grue waar verschillende paters kwamen dineren» et, p. 155: «De ex-jezuieten gedroeden zich als seculiere priesters, ze hadden geen verdachte connecties en enkelen onder hen kwamen dikwijls samen in het hôtel La Grue».

Egide Geens, le frère des jésuites du XVIIIe siècle François et Jean-Gaspard, mourra à Malines en 1788; son fils Pierre-Joseph en 1816. A la génération suivante, Josse-Henri- meurt, à Malines toujours, en 1856. Son fils Jean-Michel est le grand-père de l'abbé Van Battel; il meurt à Malines en 1899. C'est l'époux de Marie-Thérèse Bulckens († 1903), qui demandera au chanoine Wynants de traduire l'inscription au revers du portrait. Anne-Françoise Geens, une de filles du couple, épouse le docteur Jean-Joseph Van Battel, de Malines toujours (1854-1894). L'aîné de leurs deux fils est l'Abbé Frédéric Van Battel, né à Malines le 24 août 1885, entré au noviciat des Jésuites à Arlon en 1905[20]. Il n'y persévère pas et revient en 1907 à Malines pour y entrer au Séminaire. Il y est ordonné prêtre en 1913, passe sa vie active dans l'enseignement des humanités à Bruxelles, est dix-huit ans aumônier des Soeurs Noires toujours à Bruxelles (1950-1968) puis se retire dans deux maisons de repos successives avant de revenir achever sa longue vie chez les Soeurs Noires de Bruxelles, où il meurt le 3 décembre 1980[21]. C'est lui qui, en février de cette même année, a tracé les quelques lignes par lesquelles il fait don du petit portrait au Provincial de Belgique Méridionale.

Conclusion générale

Voilà l'histoire achevée. Elle comporte fatalement bien des conjectures et des hypothèses. Mais elle promène qui s'y intéresse à travers deux siècles de l'histoire des Jésuites d'autrefois, à Rome et dans nos régions. Les Foullon, Desmiroirs, Haccart, Castelain, Grenu, Desruelles, de Lannoy, Philippe, Huylenbroucq nous deviennent familiers avec leur époque, après les Aquaviva et les Bellarmin. C'est aussi le cas des lieux où le portrait séjourna. On peut repérer l'emplacement des anciennes maisons ou voir ce qui en subsiste. Ainsi en est-il, sans parler de l'ancienne Maison généralice de Rome rendue définitivement aux jésuites en 1929, du collège de Bruxelles, disparu, de celui de Liège dont les bâtiments, reconstruits au XVIIIe siècle par les jésuites sur l'emplacement de ceux où vécurent Haccart et Castelain, sont incorporés dans les constructions de l'actuelle université. D'Armentières, seule une gravure peut nous donner l'idée. A Douai subsistent les admirables salles d'Anchin. A Cambrai, l'ancien collège et sa chapelle existent toujours[22]. De même à Namur où le collège est devenu athénée d'État, et où l'église contiguë est conservée sous le nom de St-Loup. Douai, Cambrai et Namur furent illustrés par le passage de Nicolas Grenu. Un incendie détruisit en 1740 une large part du collège et l'église de Lille, familiers au même Nicolas Grenu, à Baudouin Des-

[20] Catalogues annuels de la Province belge, 1905 («ineunte anno MCMVI») et 1906 («ineunte anno MCMVII»), dans l'un et l'autre 26 et 141.

[21] Archives de la ville de Malines. *État-Civil;* Lettre de la Supérieure des Soeurs Noires de Bruxelles au P. E. André le 11 janvier 1986.

[22] La tombe du P. Baudouin Desruelles, dans la crypte, est encore intacte; seule l'inscription est devenue illisible.

ruelles et à Michel de Lannoy. Les jésuites reconstruisirent en 1747 le collège, devenu Hôpital militaire, et l'église, paroisse St. Étienne. A Tournai subsistent les bâtiments et la chapelle de l'ancien noviciat actuellement devenus athénée d'État. Olivier Manare y termina ses jours; Desmiroirs et de Lannoy y prononcèrent leurs derniers voeux. Subsistent également, à Tournai encore, les bâtiments de l'ancien collège et de son église, devenus Séminaire épiscopal, où Desruelles et Robert Philippe prononcèrent leurs derniers voeux. A Malines enfin, l'église où prièrent Alphonse Huylenbroucq et les deux jésuites Geens subsiste, ainsi qu'un bâtiment de l'ancien collège et noviciat.

Tous les personnages mentionnés dans l'inscription ont bien existé; ils se sont ou ont pu, c'est historiquement établi, se rencontrer durant leur vie ou au moment du décès d'entre eux. Longue tradition, évocation de bien des années, de personnages illustres ou tirés de l'anonymat, adonnés autrefois à bien des ministères, en bien des lieux. Comme nous, ils ont contemplé et scruté ce petit portrait. Avec eux, nous pouvons remonter jusqu'à ceux qui, comme Olivier Manare, furent sans doute contemporains de l'exécution de cette peinture, et jusqu'à Ignace lui-même.

ANNEXE 1

TRANSCRIPTION DU TEXTE AU REVERS DU PORTRAIT.

Vera effigies sancti Ignatii quae
fuit in oratorio R. P. Generalis
Laynez usq[ue] ad P. Claudium
Aquaviva, qui eam dono dedit Card[inali]
Bellarmino. Moriente Bellarmino
eam accepit f.n. Foullon qui morienti
adfuit, deinde f. Foullon eam dedit f.n.
Desmiroirs Roma*, cum hic comitaretur
P. Lentalieur missum Romam ut Proc[uratorem] Prov[inciae].
Mortuo Desmiroirs venit illa in manus P.
Iacobi Haccart, Provi[nc]iae Procuratoris Bruxellis
cuius Desmiroirs erat socius. P. Haccart
eam tulit Leodium factus ibi Rector.
Quo ibi moriente eam accepit sibi Pater
Castelain, huius Minister. Leodio Armen-
teriam venit P. Castelain qui ibi mortuus
est sub P. Nicolao Grenu tum Rectore
qui illam retinuit, sciens eius pretium
et dedit P. Balduino Desruelles.
/ Sic p. michael de [L]annoy, / qui
eam dono dedit P. Roberto
Philippe / P. Robertus
P. Ildephonso Huylenbroucq
... Museo pplus**
... [er?]v[?]ndam.

* On peut peut-être lire, mais plus difficilement, «Romae».
** On peut peut-être lire 'pptuo', «perpetuo».
Le sigle / signifie un changement d'écriture.

ANNEXE 2

TRADUCTION DU TEXTE LATIN AU REVERS DU PORTRAIT DE ST. IGNACE SELON LA DISPOSITION DU TEXTE.

Portrait authentique
de Saint Ignace, conservé
dans l'oratoire du R.P. Général
Laynez jusqu'au [temps du] P. Claude
Aquaviva, qui en fit don au card[inal]
Bellarmin. Au moment de la mort de Bellarmin,
ce fut n[otre] f[rère] Foullon qui le reçut; il avait visité
Bellarmin mourant. De Rome*, le f[rère] Foullon
donna ensuite [le portrait] à n[otre] f[rère] Desmiroirs quand
Foullon y fut socius du P. Lentalieur, envoyé à Rome
comme Procureur de [la] Province. A la mort de Desmiroirs, [le
portrait] passa dans les mains du P.
Jacques Haccart, Procureur de [la] Province à Bruxelles,
dont Desmiroirs était le socius. Le P. Haccart
l'emporta à Liège où il était nommé Recteur.
Quand il y mourut, ce fut le P. Castelain, son Ministre,
qui le recueillit et le conserva. De Liège, le P.
Castelain passa à Armentières où il mourut
sous le rectorat du P. Nicolas Grenu, qui,
connaissant la valeur du portrait, le garda,
et en fit don au P. Baudouin Desruelles.
/ C'est ainsi qu'il échut au P. Michel de [L]annoy /
qui le donna au P. Robert Philippe. / Le P. Robert
le donna au P. Alphonse Huylenbroucq
pour le conserver désormais** au Musée.

* En lisant, au texte latin, «Roma». Si on lit au texte latin «Romae», on traduira: «à Rome».

** En lisant au texte latin «pptuo», perpetuo.

SUMMARY

In February 1980 an ancient portrait of Saint Ignatius of Loyola was given back to the provincial of the Society's Southern Belgian Province. It was given him by Abbé Frédéric Van Battel, a native of Mechlin, who was then ninety-five years of age, and who died in Brussels on 3 December of that year.

The portrait is small in size (9.3. cm by 7.2 cm) and is painted on metal. In the xixth century it was placed in two ebony frames with leather ornamentation. The reverse side carries an old Latin inscription, fixed to the wood; it is oval in shape and of the same size as the portrait and gives its history and odyssey through the xvith, xviith and xviiith centuries.

In the xixth century, the portrait is known to have been in the possession of the family of Abbé Van Battel, who, toward the end of his life, said they had it «since the French Revolution». His family, he added, looked upon the portrait as one of its most precious possessions. Twenty years separate the Society's suppression from the conquest and the annexation of the Austrian Low Countries and the Principality of Liège to revolutionary France (1794). It is not impossible that the family, over the generations, has confused these two close events.

We here offer an introduction to the portrait, under the two aspects that interest us, that is, from the iconographical point of view and the historical. We first seek to situate the portrait in Ignatian iconography at the end of the xvith and during the xviith century, as we know it. The second part is historical, and follows the portrait in its passage from hand to hand. Eleven individuals have owned the portrait; according to the inscription, ten have had it passed on to them or have inherited it. We also check the worth of this testimony by looking at each of these individuals. Who were they? Where did they live? Did they know each other? How and why did they pass on the portrait? Finally, we look at how the portrait came into Abbé Van Battel's family.

LA TERCERA PROBACIÓN EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Manuel Ruiz Jurado S.I. – Roma.

Prólogo

Después de haber escrito «Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús» era natural que me interesase por la tercera probación. La tercera probación, o tercer año de probación, es el complemento de los dos años de probación del noviciado de la Compañía. Original era el noviciado. Más original la tercera probación.

El P. Arrupe, siendo aún General, me animó mucho en el proyecto. Lo consideraba particularmente oportuno en la situación actual. Renace un gran deseo, me decía, de realizar lo mejor posible este año de tercera probación de la Compañía. Se entreve de grandes perspectivas de futuro, si llevado a cabo con todas sus posibilidades: con todo su espíritu original, en las formas y estilo renovados para lograr una mayor autenticidad.

Era necesaria una investigación objetiva sobre las fuentes históricas. Interesaba llegar a descubrir y publicar, no tanto las menudencias y detalles ocurridos en los terceronados de cada provincia jesuítica (fundación, instructores, peculiaridades, duración, desaparición, etc., que pueden ser objeto de estudios posteriores), cuanto los pasos esenciales y avatares significativos de la misma institución en cuanto tal.

¿De dónde procede esta idea tan original en la vida religiosa, que se ha demostrado una intuición genial? Cómo se llegó a convertir en una institución con la forma peculiar con que la hemos conocido en nuestros tiempos? ¿Cuáles fueron sus principios motivadores y los objetivos que con la tercera probación se intentaban conseguir? ¿Cuáles las causas de su evolución hasta llegarse a institucionalizar establemente? Estos fueron los interrogantes que me guiaron en mi investigación principalmente. A ellos he procurado dar respuesta. He tenido que completar lo que los documentos públicos o legislativos no permiten saber sino fragmentariamente y sin conexión de causas y efectos históricos, con el estudio de los documentos de archivo y de las cartas o relaciones, que pueden iluminar las diversas situaciones y las disposiciones tomadas al respecto.

La bibliografía sobre el tema era casi nula. No así los documentos y las bases de archivo.

Creo que el tema es de interés no sólo para la Compañía de Jesús, sino para otros muchos Institutos de vida apostólica que desean conocer los elementos típicos de la formación de los jesuitas. Ya la bula de Gregorio XIII

«Quanto fructuosius» (1583) recordaba esta peculiaridad del Instituto de la Compañía, poniéndola en relación con la exigencia de virtud y devoción para afrontar las dificultades, y peligros que llevan consigo los ministerios propios de la Compañía. Más recientemente, la Constitución Apostólica «Sedes Sapientiae» (1956) consideró necesario un año especial al terminar los estudios eclesiàsticos, que algunos vieron en analogía con la tercera probación ignaciana. La preocupación no se ha extinguido. Más aún, crece en los últimos años la atención dedicada al espíritu y formación necesarios para la vida consagrada apostólica y por su especificidad. Pienso que alguna luz puede ofrecer a esta problemática la intuición ignaciana.

Los estudios de H. Stoeckius sobre la formación y actividades del noviciado de la Compañía de Jesús tendrán que ser completados con la atención a este tercer año de probación, complemento del noviciado jesuítico. El influjo de la Compañía de Jesús en la reforma católica y en las misiones modernas tienen mucho que ver con esta «escuela del afecto», concebida como corona y última preparación del apóstol de la Compañía.

I. Aparición de la idea

1. *El año de probación*

La primera vez que se alude en los escritos ignacianos a lo que será después la tercera probación en la Compañía de Jesús es en la «Summa Instituti»[1], documento presentado al Papa Paulo III para pedir la aprobación del nuevo Instituto (a. 1539), resultado de las deliberaciones tenidas por los compañeros con el Santo fundador en Roma. Se habla allí de que los estudiantes, preparados en letras y espíritu por la Compañía para ser admitidos en ella una vez terminados los estudios, habrán de pasar por una probación antes de que se realice su admisión[2].

En la bula «Regimini militantis Ecclesiae» (1540) se amplió el párrafo correspondiente, dejando una más clara afirmación de los colegios que podría fundar la Compañía, dotados de renta para la formación de estos estudiantes, de su régimen y gobierno. Pero, en lo que se refiere a la probación antes indicada, no queda especificado si será dividida en varios tiempos. Ahora bien, sabiendo ya la procedencia del párrafo, se puede pensar en una sola probación, efectuada al fin de los estudios «post cognitum in spiritu et litteris eorum profectum»[3].

Para estos estudiantes, admitidos en los colegios de la Compañía con la intención de entrar después a ser miembros de la Orden, ¿habría otra u otras probaciones antes de que se les admitiera en los colegios? En las deliberacio-

---

1 MHSI *Constitutiones* I 14-21.
2 Ibid. 19
3 Ibid. 30.

nes precedentes a la redacción de la «Summa Instituti» sólo se habla del «año de probación»[4] que han de hacer los que se admitan. No hay todavía una clara determinación que distinga entre los que se presentan a la Compañía ya sacerdotes, o bastante formados, y los que han de seguir todavía el curso de los estudios.

Lo que está claro, desde el comienzo, en la mente de los compañeros, es que ninguno debe ser recibido como miembro de la Compañía sino después de largas y diligentes probaciones («nisi diu et diligentissime prius fuerit probatus»)[5], dadas las muchas y grandes dificultades que se preve que ha de afrontar en su vida en la Compañía. Y que antes ha de pasar por la experiencia del mes de Ejercicios Espirituales, y ordinariamente también, por otros dos meses de experiencias: uno de peregrinación y otro de servicio humilde en los hospitales[6].

Muy pronto hubo de hacerse la distinción; pues ya en 1540 había varios casos de personas que tenían que ser enviadas a ciudades universitarias para realizar sus estudios[7]. En el documento para «Fundación de colegio» (1541)[8] se habla de un año de probación para todos (a los comienzos), aun para los que habían de hacer aún sus estudios, precedido de los tres meses de experiencias. Y se afirma además, que los que han de hacer sus estudios en la Compañía, tengan al final de ellos otro año de probación. Y eso, aun suponiendo expresamente que ya han hecho votos de pobreza y castidad y de entrar en la Compañía, desde que superaron la probación y experiencias primeras[9].

Esta distinción, entre la probación que se hace el comienzo de la admisión como estudiante y la que se hace al final de los estudios, perseverará en la redacción «a» del «Examen»[10] (libro, destinado a los examinadores de los candidatos a la Compañía y a los mismos candidatos, terminado hacia fines de 1546). Lo que no aparecerá claro y definitivo hasta la redacción «A» (1550) del mismo «Examen» es la duración de las diversas probaciones[11]; pero ya desde 1546 se distingue entre la primera probación (antes de entrar a convivir en la casa o colegio a obediencia de la Compañía) y la segunda, que sigue inmediatamente a la primera y prepara a los votos: de pobreza y castidad, y de entrar en la Compañía definitivamente al final de sus estudios[12].

---

[4] Ibid. 14.

[5] Ibid. 20.

[6] Ibid. 12. El tiempo en que habían de hacerse estas experiencias y el modo, así como la posibilidad de dispensar o conmutar, se fueron concretando cada vez más: v. M. RUIZ JURADO S.I., *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* (Roma 1980 = Bibliotheca Instituti Historici S.I. 42) cf. Indice; voz «probaciones».

[7] RUIZ JURADO, *Orígenes del noviciado* 6-8.

[8] *Constitutiones* I 49-60. G. SCHURHAMMER S.I., en *Die Anfänge des römischen Archive der Gesellschaft Jesu,* AHSI 12 (1943) 93-4, probó que este documento tuvo que estar terminado antes de marzo de 1541.

[9] *Constitutiones* I 59-60.

[10] Ibid. II 58.

[11] Ibid. 14.

[12] Ibid. 78 92 108 112 114.

Con esto quedará también claro que la probación que se hace al terminar los estudios será la tercera. Y por quedar fijada su duración en un año, después de los dos que dura la anterior, se llamará también tercer año de probación[13].

Sus características

El tipo de probaciones, o experiencias, que se han de hacer en ese tercer año de probación, se supone que es el de las mismas seis, especificadas ya para los comienzos de su entrada en la Compañía, si primero no las hizo. Y, aunque las haya hecho, repitiendo algunas de ellas, para mayor gloria divina[14].

Sólo con recordar estas circunstancias históricas en que aparece la idea de una tercera probación, o tercer año de probación, se ve claro su carácter de prueba, que prepara a la admisión definitiva. Pero en los orígenes, no aparecía tan clara, como más tarde, la identidad como miembros de la Compañía de los estudiantes. Eran admitidos con intención de ser más tarde, al terminar los estudios, incorporados a la Compañía. No obstante ya en el «Examen» (1546) se habla (expresa o equivalentemente) de diversas maneras de admitir o recibir en la Compañía: para la probación primera, para la segunda, a hacer la oblación de los votos, «a toda obediencia y a todo común vivir» en ella, etc.[15]. Y en la parte V de las Constituciones se distinguirán claramente los varios modos de formar parte del cuerpo de la Compañía, con un vínculo más o menos estrecho, a los que corresponden los diversos tipos de admisión a ella[16].

Admitir a probación (1ª o 2ª) es admitir en el modo más universal a la obediencia de la Compañía[17]. Admitir a esta obediencia con votos, para escolar (estudiante) o coadjutor no formado, no se hace sin haber precedido las anteriores probaciones primera y segunda[18]. Admitir con un grado definitivo en la Compañía, de coadjutor ya formado o de profeso de cuatro votos solemnes, es la incorporación definitiva, a la que sólo de admitirán, después de pasar por la tercera probación, los que han terminado sus estudios[19], y después de muy diligentes probaciones los que no han de hacerlos.

El otro aspecto que forma parte de la idea primitiva de la tercera probación es la semejanza o equivalencia de sus pruebas con las de las anteriores

[13] Ibid. 14 58 103. La idea sobre la duración de esta probación osciló en los primeros documentos sobre el tema, como se puede ver en *Constitutiones* I 60, II 58: v. RUIZ JURADO, *Orígenes del noviciado* ... voz «probaciones».

[14] *Constitutiones* II 58-9.

[15] Ibid. 16-7 76-84 108 114 124.

[16] Ibid., 197 494. En el texto «A» de las Constituciones S.I., terminado hacia 1550, aparecen ya distinguidos expresamente por mano de san Ignacio, los 4 modos de pertenecer al cuerpo de la Compañía.

[17] Ibid., 40 124 494.

[18] Ibid., 108 114. La distinción entre coadjutor temporal no formado (con votos, pero no admitido aún definitivamente a su grado) y coadjutor formado, se hará clara más tarde.

[19] Ibid., 94 102-4 118 496 498. Toda la parte V de las Constituciones S.I. tratará del modo de incorporar o admitir a la Compañía.

probaciones. De aquí que, como las primeras corresponderán a lo que se llamará noviciado, la tercera probación es concebida como un segundo noviciado[20]. Las diferencias aparecerán más adelante.

Ya en el texto 'a' de las Constituciones aparece otro aspecto de la tercera y última probación de la Compañía, que nos ayuda a completar la idea que san Ignacio tuvo de esa probación, de su contenido y finalidad. Es lo que se ha llamado «escuela del afecto». Su procedencia inmediata parecen ser las «Industrias» de Polanco, compuestas hacia 1548, para ayudar a la redacción del texto de las Constituciones[21]. El parentesco es evidente. El texto 'a' resume y sintetiza en pocas líneas, con finalidad legislativa, lo que en las «Industrias» aparece ampliamente desarrollado, con finalidad de directiva espiritual y práctica, en varias páginas.

Después de haber recordado que el tiempo de esta probación será de un año, el texto 'a' prosigue así:

«Los que se reputarán idóneos para ser admitidos a profesión, deben ser personas, cuya vida y doctrina con luengas y diligentes probaciones será muy conocida[22]. Para los cual ayudará en el tiempo de la última probación, acabada[23] la escuela del entendimiento, insistir en la del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales, que más humildad y abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios N.S. pueden causarle, para que hubiéndose aprovechado en sí mesmos, mejor puedan aprovechar a otros.

Para admitirse por coadjutores formados asímismo debe tenerse satisfacción de su vida y buen ejemplo, y aptitud para ayudar a la Compañía cada uno según su talento»[24].

En un párrafo de las «Industrias», correspondiente a nuestro texto, se lee:

«Presupuesta la necesidad de que sean espirituales los de esta Compañía, veyse que es necesario dar a ello tiempo: y aunque antes del estudio muchos, y otros en el mismo estudio han tenido conocimiento y gusto de las cosas espirituales; porque con la ocupación del entendimiento comunmente no queda el ánimo entero para las cosas del afecto, acabada la escuela de letras, parece se debería tomar algún tiempo para la escuela del afecto antes de entrar en esta religión, y para esto el tiempo de las probaciones y experiencias es bien ordenado después de los estudios de letras y antes de la

---

[20] A.M. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones* (Roma 1979) 188.

[21] A.M. DE ALDAMA, *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco* (Roma 1975) 17 y 56-65.

[22] Este primer párrafo está inspirado directamente en las bulas «Regimini militantis Ecclesiae» (v. nota 5 del presente trabajo) y «Exposcit debitum», como lo demuestra la alusión explícita que fue tachada en el texto: « ... por demandar este instituto personas enteramente humildes y prudentes en Christo», ARSI *Instit.* 7 58r.

S. Ignacio dejará en el párrafo correspondiente del texto «A» (a. 1550) de las Constituciones S.I. una idea que especifica y completa cómo se ha de conocer la vida y doctrina del profeso: « ... conocida y aprobada por el prepósito general, a quien darán información los particulares prepósitos o personas de quienes el general quisiere ser informado»: *Constitutiones* II 498.

[23] En este preciso lugar, san Ignacio escribió de su mano en el texto «A», después de «acabada»: «la diligencia y cuidado de instruir en el»; y se prosigue como en el texto «a»: «entendimiento, insistir en la del afecto» ...: Ibid.

[24] *Constitutiones* II 198-99.

profesión, en el cual tiempo se estudien prácticamente las virtudes; así parece que antes de salir a luz (comúnmente hablando), y del comunicarse a otros prójimos, habrían de atender a sí mismos en este tiempo, si particulares causas a otro no moviesen»[25].

Hay ante todo en el párrafo, y se mantienen en la redacción del texto correspondiente en las Constituciones, varias persuasiones que mueven a dar el carácter de escuela del afecto a la tercera y última probación del jesuita. La primera es la finalidad apostólica de la vocación a la Compañía: «Para que ubiéndose aprovechado en sí mesmos, mejor puedan aprovechar a otros a gloria de Dios N.S.»[26], dirá el texto 'B' definitivo. Esa finalidad guía toda la institución.

La segunda persuasión es que el apóstol, miembro de la Compañía, ha de ser un hombre espiritual:

«Porque según el tiempo y approbation de vida que se spera para admittir a profession y también para coadjutores formados los que se admitten en la Compañía, se presupone serán personas spirituales y aprovechadas para correr por la vía de Christo N.S. ...»[27].

La exigencia apostólica de esta calidad espiritual aparece razonada en las «Industrias» de Polanco con un argumento, que ya encontramos en la carta de san Ignacio a los estudiantes de Coimbra de 7 de mayo de 1547 (la llamada carta de la perfección):

«Que como Dios usa en las cosas naturales de un animal perfecto para engendrar otro, y como en cualquier agente quiere que haya la forma que ha de introducir en su efecto, así en las cosas espirituales quiere que quien ha de ser su instrumento para introducir humildad, caridad etc. sea humilde, caritativo etc.; ultra de que el ejemplo de vida mueve más que las palabras para que se dispongan los qyentes a servir a Dios»[28].

La tercera persuasión procede de la experiencia de san Ignacio. El había tenido ya antes del estudio, y aun durante el estudio, gran conocimiento y gusto de las cosas espirituales[29]. Pero fue después de acabados sus estudios,

---

[25] *Pol. Compl.* II 744.

[26] *Constitutiones* II 500, col. 2ª.

[27] Ibid., 544, col. 2ª.

[28] *Pol. Compl.* II 744. Se podría sospechar, si esta consideración, basada en las ideas filosóficas del *De generatione et corruptione* de Aristóteles, es más bien de Polanco que de san Ignacio, tanto en la carta de la perfección (MHSI *Epp. Ign.* I 509) como en las «Industrias». Me inclino a creer que fue Polanco, quien, según su procedimiento al componer las «Industrias», recogió la idea tan recientemente empleada por san Ignacio en su carta, para aplicarla en la redacción de la 5ª Industria (de la 1ª serie) referida a la tercera probación.

Las ideas contenidas en la carta de la perfección manifiestan su cuño ignaciano en la redacción, que se distingue del estilo de las «Industrias». Polanco, por otra parte, estaba reción llegado a Roma, en las fechas en que se escribió esa carta. El mismo Polanco escribe en *Instit. 117a* 255, refiriéndose a nuestra carta: «Copia de una letra ynbiada a los studiantes de Coimbra por el P. ms. Ignatio». En todo caso, san Ignacio hizo suya la concepción indicada, si es que procedía de iniciativa de Polanco. La hizo suya y la dejó en las Constituciones; la usó repetidamente en sus cartas, y la aplicó a su concepto de apóstol como instrumento de la divina gracia.

[29] *Autobiografía* in MHSI *Fontes narr.* I 353-507, nn. 54-5 82 95.

cuando particularmente le volvieron, en Venecia y Vicenza, mientras se preparaba al sacerdocio y a su primera misa, las gracias y visiones, semejantes en número e intensidad a las que había tenido en Manresa antes de comenzarlos[30]. Por otra parte, había advertido que los estudios «piden en cierto modo el hombre entero»[31]; pues bien hubo de luchar, para vencerse a sí mismo y concentrarse en el estudio, dejando de lado las muchas cosas espirituales que se le ocurrían, en Barcelona y París, considerándolas tentaciones: «Viendo que de este modo hacía poco provecho en las letras»[32], a las que se había de dedicar entonces, por voluntad de Dios y con pura intención del mayor servicio divino[33].

El mismo principio de concentración de las facultades, mirado densde el ángulo contrario, es el que le lleva ahora, a insistir en la «escuela del afecto» una vez liberado de los estudios; porque como había escrito en los Ejercicios:

> «No teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador y aprovechar a su propia ánima, usa de sus potencias naturales más libremente para buscar con diligencia lo que tanto desea»[34].

Que el aspecto contenido en la llamada «escuela del afecto» formara parte de la primera idea ignaciana sobre la tercera probación al final de los estudios, – aunque sólo explicitado más tarde al tener que redactar las Constituciones –, parece suficientemente probado. Sea por las persuasiones ignacianas que supone, de las que hemos tratado hasta ahora; sea por la descripción del contenido de la tercera probación que encontramos expuesto en las Constituciones.

Se podría esperar otra descripción de la «escuela del afecto». La que encontramos está presidida por el enfoque activo ignaciano del concepto de «ejercicios» y del de «aprovechamiento»[35] espiritual en sí mismo y en los demás al que tienden aquellos. «... exercitándose en cosas spirituales y corporales, que más humildad y abnegación de todo amor sensual, y voluntad y juicio proprio, y mayor conocimiento y amor de Dios N.S. pueden causarle». Los ejercicios han de ser en «cosas espirituales y corporales»[36], pareja de

---

[30] Ibid. n. 95.

[31] *Constitutiones* II 408, col. 2ª (compárese con el texto «A»: «piden quasi todo el hombre», y «será mucho grato a Dios N.S.», de manos del santo; y con el texto «a», en que aparece mucho más amplificada la frase respectiva: Ibid. 178).

[32] *Autobiografía* n. 82 (cf. nn. 54-5).

[33] *Constitutiones* II 178 408 422, criterio único de elección según los Ejercicios: MHSI *Exerc. Spir.* nn. 135 169 183.

[34] Ibid. n. 20 7-8.

[35] El verbo «aprovechar» se usa 35 veces en los Ejercicios, casi siempre en el sentido aquí empleado de crecer en el espíritu; 41 veces en las Constituciones (además de 7 veces «aprovechamiento»), casi siempre referido al progreso en letras o virtud, y relacionado con la ayuda espiritual al prójimo: v. S.A. Teinonen, *Concordancias de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola* (Helsinki 1981) voz «aprovechar», e *Index de l'Examen Général et des Constitutions* (Roma 1973) voces «aprovechar» y «aprovechamiento».

[36] Cf. *Epp. Ign.* II 232-37, I 107-9, *Constitutiones* II 374 714.

conceptos frecuente en los escritos de cuño ignaciano. Y las virtudes, que se han de cultivar con esos ejercicios, son la humildad y la abnegación, y el mayor conocimiento y amor de Cristo N.S., claros objetivos presentes en los Ejercicios Espirituales del santo de Loyola (particularmente en la primera y segunda semana[37]; pero también más o menos explícitamente en las otras[38], hasta en la contemplación para alcanzar amor) y en toda la pedagogía contenida en el noviciado y en sus experiencias[39].

Lo mismo que en la pedagogía del noviciado, se advierte aquí un acento en la humildad y abnegación, actitudes que preparan al hombre a la recepción de las gracias divinas y lo hacen disponible a sus luces y mociones, y al servicio apostólico en obediencia. La abnegación abraza los ejercicios exteriores en que mortifica concretamente el amor sensual; pero ha de llegar a la disponibilidad interior de la voluntad y del juicio.

San Ignacio resume en esa frase de las Constituciones – humildad y abnegación de todo amor sensual, y voluntad y juicio propio ... – lo que Polanco había descrito ampliamente en su «Industria 5ª». El texto de las Constituciones no era un Directorio. Según su criterio había de ser breve, pero indicar claramente la línea espiritual a seguir[40]. Podemos pensar que la explicación de las «Industrias» es plenamente ignaciana en los métodos y estilo que propone; si tenemos en cuenta la finalidad que se persigue en ellas, de ayudar a san Ignacio a la redacción de las Constituciones, y el modo que tuvo Polanco para componerlas; informándose primero de los documentos ignacianos, y habiendo seguido ya antes las probaciones bajo su dirección[41].

2. *La explicación de Polanco en las «Industrias»*

La explicación de Polanco comienza por la insistencia en conocer y gustar a Dios. Parte del presupuesto que el ser hombre espiritual, que es lo que se pretende, «consiste en el conocimiento y amor de las cosas espirituales, y obras conforme a este amor, donde se sigue el menosprecio de las cosas temporales y abnegación del hombre viejo»[42]. El otro presupuesto del que parte es que el conocer precede al amar. De ahí se sigue que ayudará, para lograr lo que se desea en esta probación, dar tiempo a la lectura y meditación de cosas espirituales escogidas, «que sería como hacer otra vez los ejercicios, insistiendo en la oración y procurando de gustar «quam suavis est Dominus» (Salmo 33,9)»[43]. Una vez gustado el Espíritu, dejaría de atraer el gusto de la carne, y el hombre conocerá por experiencia que es poco lo que se deja al abandonar el mundo, para lo que se halla, que es Cristo. A la vez, podría aprovechar en la

---

[37] Cf. *Exerc. Spir.* nn. 4 44 48 60 63 75 104 146-47 164-68 etc.
[38] Ibid., nn. 193 197 203 229 ss.
[39] RUIZ JURADO, *Orígenes del noviciado* 12-4 30-4 106-8; *Constitutiones* II 368.
[40] Cf. el proemio de las Constituciones S.I. con sus Declaraciones: *Constitutiones* II 129 262.
[41] *Dictionnaire de spiritualité* XII (1986) 1838-43: «Polanco».
[42] *Pol. Compl.* II 744-45. La alusión al «hombre viejo» de la teologia de san Pablo, hay que relacionarla con Col. 3, 9-10 y Rom. 8, 13; Ef. 4, 22.
[43] Ibid.

«buena usanza de juntarse con Dios entre las actiones»[44], versión polanciana del «hallar a Dios en todas las cosas», pareja con la nadaliana de ser «contemplativo en la acción»[45].

Polanco pasa después a tratar de la abnegación. Primero en general, y luego en 5 párrafos dedicados a sus diversos aspectos: abnegación de la carne, de la concupiscencia de hacienda y de honra, etc. (las que en las Constituciones quedaron reducidas al término «todo amor sensual»), de la voluntad propia, y del propio juicio.

La ambientación general se sitúa en el contexto apostólico de la espiritualidad ignaciana. Las oraciones y consideraciones se deberían dirigir a la adquisición de deseos de abnegarse a sí mismo, ayudándose de los ejemplos de Cristo y de los santos. La razón es que, siendo el Instituto de la Compañía tal, que ha de dejar a menudo el descanso y gusto de la quietud y devoción personal, para ocuparse en ayuda del prójimo, hay que estar apercibido y aficionado a llevar la cruz de Cristo con consolación o sin ella, ejercitándose «en las virtudes sólidas, en la obediencia y conformidad verdadera de la voluntad nuestra con la de Dios»[46]. Es en esto, por lo demás, en lo que consiste la perfección cristiana y no en los gustos espirituales.

Habiendo entendido por amor sensual las diversas clases de concupiscencias, tratará por separado los medios más convenientes para abnegarlas. Contra la de la carne, se toma la mortificación. Y ahí entra todo lo que ayuda a la castidad y sobriedad, como disciplinas, abstinencias y otros trabajos o asperezas corporales, que los podrá ejercitar cada uno según su devoción, con tal que no exceda los límites de la discreción. Y, si se descuida en ello, podría acordárselo el confesor. Pues, como añade Polanco: «Cierto pareze que quien tubiese vehementes passiones de carne, specialmente si dellas a vezes fuesse vencido, no debía ser rescevido para hazer profesión ni ser coadjutor»[47].

Contra la concupiscencia de hacienda y de comodidades en demasía, habrá que abnegarse no teniendo propiedad de nada y acostumbrándose a sentir la pobreza real, como andando sin dineros y mal vestidos, etc.; aunque todo ello con la discreción necesaria para no dañar la salud. Contra la de honra y grandezas de este mundo, se proponen los ejercicios de servir a todos, oficios humildes, vestir pobremente, pedir por amor de Dios públicamente, predicar en las plazas; «porque con ello se vencen y establecen en su vocatión, y se hazen inhábiles para el mundo»[48]. A todo eso van ordenadas las experiencias de peregrinación y hospitales, en las que además de la abnegación se ejercita mucho la caridad.

---

[44] Ibid.

[45] *Nadal* V 162; cf. IV 681; M. NICOLAU, *La oración de san Ignacio*. Manresa 28 (1956) 94-7; J. STIERLI, *Ignatius von Loyola. «Gott suchen in allen Dingen»* (Olten-Freiburg 1981).

[46] *Pol. Compl.* II 745.

[47] Ibid.

[48] Ibid. 746.

Para la abnegación de la voluntad propia, propone el ejercicio en varios modos de la obediencia. Por lo que se refiere a personas: obedecer a personas «humildes», como al cocinero, p.e., o a otros legos y de poca autoridad; y «a muchas», como el ministro, sotoministro, y a otros oficiales, además de al superior, para que se acostumbren a obedecer en todos a Cristo N.S. En cuanto a las cosas mandadas: que sean a veces contrarias a la voluntad e inclinaciones del que obedece, humildes, y aun «no razonables en sí, si no fuesen mandadas, como leemos de los Santo Padres»[49]. En cuanto al modo de mandar: mandar a veces imperiosamente, no rogando, ni remitiéndose al que obedece, ni dando razones de lo mandado, y aun mandando muchas cosas una tras otra. Ayudará que el inclinado a soberbia pase buen tiempo a las órdenes de otros, no se haga caso especial de él, ni se le llame para cosas mayores; sino que sea «puramente manos y pies, y no cabeça»[50]. Como también el hacer que manden a otros, «porque viendo cómo quieren ser obedecidos, vean cómo han de obedezer»[51]; o que prediquen delante de los demás en casa sobre la obediencia; o el dar penitencias a quien no haya faltado.

Al final de su enumeración, Polanco reconoce: «Porque sería grave a un ánimo grande esto, a no lo tener previsto, se le habría de proponer al superior, y, según le pareciese, moderar todo esto»[52].

El objetivo no es disminuir la personalidad o aniquilarla simplemente, sino que la obediencia no sólo sea voluntaria, sino «alegre, presta, constante, humilde, símplice, sin querer razón de lo que se manda, aunque parezca irracional, con que no sea pecado»[53].

Los usos propuestos están tomados no sólo de las posibles lecturas espirituales de Polanco – o de San Ignacio – (Casiano, las «Vitae Patrum», etc.)[54], sino de lo observado por él en la casa de Roma: del comportamiento, escritos y criterios de san Ignacio[55]. Las motivaciones en que se apoya las encontramos repetidas en las cartas ignacianas y en las Constituciones[56]: si no son muy obedientes y aficionados sobrenaturalmente a la obediencia, no podrán regirse fácilmente ni mantenerse unidos con su cabeza, y perderían gran fruto, los miembros de un cuerpo que han de vivir muchas veces solos y esparcidos en regiones distantes, y han de ser personas bien preparadas intelectualmente, inclinados por tanto a seguir naturalmente su propio parecer y voluntad, y probablemente con frecuencia favorecidos y protegidos por autoridades seculares o eclesiásticas, con lo cual «no se podría hazer más de lo que ellos quisiesen»[57].

---

[49] Ibid. 747, 4º.
[50] Ibid. 9º.
[51] Ibid. 8º.
[52] Ibid. 12º.
[53] Ibid. 746.
[54] Collat. XVIII, c. 14 (SC, 64); *Vitae Patrum*, lib. 1 y 5 (PL, 73): v. P. LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, en *Estudios Ignacianos*. 2 vol. (Roma 1957), en particular sobre las de Casiano por Polanco, II 284 (= BIHSI 10-11); *Pol. Compl.* II 571, n. 8.
[55] *Epp. Ign.* III 501, XI 475-78; *Fontes narr.* I 594-96; III 677 784-89, IV 785-93 etc.
[56] *Epp. Ign.* IV 559-62, XI 275-77; *Constitutiones* III 216-18.
[57] *Pol. Compl.* II 746.

Profundizando más, se ha de cultivar también la abnegación del propio juicio, especialmente necesaria en la Compañía, por las razones ya dichas. Los medios que se proponen para ayudar en esta dirección son varios: – que en las cosas dudosas, aunque sean propias, se deje juzgar por otras personas bien informadas y de buena conciencia, porque «quien a esto no se dispone, no es para congregatión»[58] –; que se le indique su error general de fiarse de sí en ese modo excesivo, y el error particular que en cada caso cometa, para que aprenda a fiarse menos de su juicio; – que abiertamente no se le llame a dar su consejo, o se haga más caso del de otras personas, o se haga poco caso de su parecer; – que no diga lo que le parece mal de las cosas que se aprueban en casa, ni a las personas de fuera, ni a los de la comunidad, si no es al superior, o al responsable corespondiente, en cosas que parecen de importancia; – que no dé su parecer y consejo a otros sin que se le pida, antes bien atienda a enmendarse de sus propios defectos, en particular el de su dureza de juicio, y se le dé penitencia si falta en ello.

San Ignacio no dejó en las Constituciones más que ese resumen de la abnegación profunda, y la indicación hacia los ejercicios que más conocimiento y amor de Dios podrán causarle. Polanco, en su industria, basado en la orientación ignaciana hacia pruebas semejantes a las del noviciado, añade que para ejercitar en la prudencia al que hace la tercera probación, se le podría encargar de algo en que tenga que gobernar a otros, como haciendo de ministro o sotoministro, o algo semejante, así mostrará «para quánto es»[59]. Como también de ejercicios de predicar y confesar, dentro o fuera de la región, observando en él tanto la capacidad para hacerlo bien como su «sufrimiento del trabajo»[60]. Así mostrará su aptitud para la Compañía y en qué puesto convendrá ponerlo.

Finalmente, antes de hacer profesión «pareze se le debría dar algún tiempo para con más recolectión y devotión hazer su oblatión a Dios»[61].

II. Las Fuentes

1. *La «escuela del afecto»*

Para la expresión «escuela del afecto» con el contenido que se atribuye a esa escuela, es muy probable que la fuente de inspiración para Polanco, y aun para el mismo san Ignacio, haya sido directamente el canciller de la Universidad de París, Gersón, con su obra *De theologia mystica*[1]. Nos consta que Polanco en sus estudios se puso en contacto con esta obra y tomó de ella algu-

[58] Ibid. 747.
[59] Ibid. 748.
[60] Ibid.
[61] Ibid.
[1] Jean Charlier (= Gerson, 1363-1429), cf. *De theologia mystica lectiones sex,* en Jean Gerson, *Oeuvres complètes* ed. Glorieux, III (Paris-Tournai 1962) 250-92.

nos apuntes[2]. Como también nos consta de la afición de san Ignacio al libro atribuido entonces a Gersón, la *Imitación de Cristo*, y de cómo lo recomendaba[3]. Las obras de Gerson entraron en tiempos posteriores entre las recomendadas a los que hacen la tercera probación[4].

Gersón afirma que la teología mística no necesita de los conocimientos literarios que se adquieren en la escuela del entendimiento; sino que se adquiere en la escuela del afecto y con el ejercicio asiduo de las virtudes morales que disponen al alma a la purificación, de las virtudes teologales que la iluminan, y de las virtudes beatíficas que la perfeccionan. Esta escuela se puede llamar escuela de la religión o del amor, mientras la escuela del entendimiento se ha de llamar de la ciencia y del conocimiento[5].

Quizás ayude, a interpretar el sentido de la expresión usada por san Ignacio, conocer el sentido que tiene en su fuente. Pero Gersón la usa en un contexto doctrinal, para distinguir los conceptos de dos realidades teológicas en su origen; no la aplica a un período concreto de formación o probación religiosa, para distinguirlo del de los estudios. San Ignacio contaba con una experiencia histórica a la cual podía referirse. El y sus compañeros, después de haber terminado sus estudios habían pasado por un período de tiempo, dedicado a experiencias semejantes a las que ahora proponía para sus seguidores en la Compañía de Jesús[6].

2. *Venecia*

Cuando llegaron a Venecia, según lo acordado, para reunirse terminados los estudios y esperar el viaje de peregrinos a Jerusalén, se distribuyeron en dos hospitales: 5 en el hospital de los incurables, y otros 5 en el de San Juan y Pablo, para servir a los pobres y enfermos. Cuando llegó la cuaresma hacia la mitad, salieron para Roma de tres en tres (cada dos no sacerdotes con un sacerdote), a pie, pidiendo limosna por amor de Dios. Al volver a Venecia, tornaron a servir a los pobres en los hospitales hasta casi fines de julio. Entretanto, se prepararon a la ordenación los no sacerdotes, y recibieron las

---

[2] A. MARTINI, *Gli studi teologici di Giovanni de Polanco S.I. alle origini della legislazione scolastica della Compagnia di Gesù.* AHSI 21 (1952) 249-51.

[3] *Fontes narr.* I 584, II 543. Las obras de Gersón pudo verlas en París. *La Imitación de Cristo*, la tenía ya en Manresa.

[4] *Institutum S.I.* III (Florentiae 1893) 265.

[5] En la lect. IV *De theologia mystica* consid. 30ª (ed. cit. p. 276) establece la diferencia entre la teología especulativa y la mística, a partir de la diversidad en el modo como se adquieren: «Mystica vero theologia sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest; sed acquiritur per scholam affectus et per exercitium vehemens in virtutibus disponentibus animam ad purgationem, et in theologicis illuminantibus eam, et in beatificis virtutibus perficientibus eam, proportionaliter ad tres actus hierarchicos qui sunt purgare, illuminare, perficere. Et haec quidem schola dici potest schola religionis vel amoris sicut schola intellectus dicenda est schola scientiae vel cognitionis».

[6] C. DE DALMASES, *Le esortazioni del P. Laínez sull' «Examen Constitutionum»*. AHSI 35 (1966) 12: «Contavami di sè il Padre nostro, che quando Dio elegge uno per fondamento di Religione, lo guida per quel modo col qual vuole egli guidi gli altri».

órdenes[7]. Una vez ordenados, no pudiendo viajar a Tierra Santa, a causa de la amenaza de ruptura del turco con los venecianos, decidieron repartirse por la región véneta y prepararse a celebrar la primera Misa haciendo vida solitaria[8].

Atendamos a la narración de Laínez:

«Ordenados, porque con los pobres teníamos que hacer, y no nos podíamos así preparar de decir la primera misa, acordamos de salir de Venecia, y sin salir de la Señoría (porque esperábamos si el año siguiente pasaba nave en Hierusalem), nos dividimos de dos en dos por diversas tierras: Mº. Ignacio, Mº. Pedro Fabro y Mº. Laynes a Vicencia, Mº. Francis (Javier) y Salmerón a Montelese, Mº. Juan Coduri y el bachiller Hozes a Treviso; Mº. Claudio y Mº. Simón a Bassán; Mº. Paschasio y Mº. Bobadilla a Verona»[9].

Después de 40 días dedicados sólo a la oración, vino Coduri a Vicenza y comenzaron a predicar en diversas plazas de la ciudad. Según Laínez, «más por mortificación propia, que por otra cosa; aunque siempre se hacía algún fruto»[10]. Durante este tiempo, si al principio tenían que mendigar dos veces al día el pan necesario, una vez que empezaron a predicar, la gente se movió a darles con abundancia; aun cuando llegaron a reunirse en Vicenza los once, hacia fines de septiembre.

Fue en este tiempo, cuando comenzaron a ejercitar también voluntariamente la obediencia, sin tener voto, haciendo cada semana uno de superior con el otro u otros, que estaban con él[11].

Dichas las primeras misas por Javier, Laínez, Bobadilla y Coduri, los compañeros decidieron distribuirse por diversas universidades de Italia, mientras quedaba todavía alguna esperanza de poder viajar a Jerusalén[12]. El año de espera, según parece, se acabaría en el verano de 1538. Pero ya habían decidido, después de hecha oración sobre ello, responder a quien les preguntase de qué congregación eran, que de la Compañía de Jesús, «visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo»[13].

---

[7] Sin tener que encardinarse en ninguna diócesis, en tres domingos o fiestas sucesivas «extra tempora», según las facultades recibidas de S.S. Paulo III. Los ordenó el obispo de Arbe, Vicente Negusanti (el 10 de junio, domingo, recibieron las órdenes menores los que no las tenían; el 15, que era fiesta en Venecia, el subdiaconado; el 17, el diaconado, y el 24, fiesta de san Juan Bautista, el presbiterado. Los ordenados fueron: Ignacio, Bobadilla, Coduri, Javier, Laínez, Rodrigues y Salmerón. Este último sólo hasta el diaconado inclusive. Tuvo que esperar hasta el mes de octubre para recibir el sacerdocio, pues no había cumplido todavía 22 años en junio: *Fontes narr.* I 193; *Epp. Ign.* XII 322; MHSI *Salmeron* I 574-75; G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver* I (Freiburg 1955) 328 357.

[8] «Dispersi sumus in diversa loca, volentes tribus mensibus solitarie vivere, ab omnibus aliis expediti, simul etiam ut melius praeparari possent qui nondum erant sacerdotes, disponentes sese ad tantum ministerium», *Fontes narr.* I 41, escribe Fabro.

[9] Ibid. 118; cf. 193 494; MHSI *Broët* 488-92.

[10] *Fontes narr.* I 118 120.

[11] *Mon. Roder.* 489-90.

[12] P. LETURIA, *La primera misa de san Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía* en *Estudios ignacianos* I 227-28. *Mon. Roder.* 488; *Epp. Ign.* I 121-22.

[13] *Fontes narr.* I 204.

Al señalar en la experiencia de san Ignacio y los compañeros la fuente principal de la inspiración para establecer en la Compañía el tipo de probación del tercer año, después de terminados los estudios, nos colocamos en línea con la explicación del Instituto dada por Nadal en sus exhortaciones. Según él, Dios da gracia especial a los fundadores de las Religiones, haciéndolos ministros de esa vocación y gracia particular de su Instituto. Y a san Ignacio.

«como le eligió, comunícale gracia para esto por los mismos medios y más por donde se comenzó en él la Compañía y ha de proceder. Los cuales Dios andaba poniendo en él poco a poco, y de donde después se había de poner en práctica en la Compañía»[14].

Por eso enseñaba a basarse en la vida del santo, para conocer la gracia peculiar de la Compañía y explicar sus instituciones originales.

Por lo demás, san Ignacio y sus compañeros no tenían antecedentes en la peculiaridad del Instituto de la Compañía, que prolonga largos años los estudios de los miembros ya admitidos a su obediencia, antes de incorporarlos definitivamente con la profesión solemne. Los mismos Clérigos Regulares a quienes san Ignacio conoció en la región véneta no tenían una particularidad semejante[15].

Es claro que entre los teatinos p.e. el que desea entrar en la Orden, aunque sea ya sacerdote, ha de someterse a un noviciado semejante al de los demás[16]. Pero en el caso de la Compañía, el que termina sus estudios en ella y se ordena de sacerdote después, ha hecho ya antes de comenzarlos dos años de noviciado. El caso es diferente. El noviciado siempre ha sido considerado un tiempo particularmente dedicado a la vida y formación espiritual.

3. *Preparación*

Si nos preguntamos, en cambio, de dónde pudo venirles a Ignacio y sus compañeros la inspiración a retirarse durante varios meses, para dedicarse

---

[14] M. NICOLAU, *Pláticas del P. Jerónimo Nadal en Coimbra* (Granada 1945) 63; y *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales* (Madrid 1949) 148-51 490-98.

[15] En los documentos más antiguos por los que se regía la vida de los teatinos, leemos solamente: «Nemo Novitius ad probationem, vel professionem admittitur, nisi longo tempore, et multa experientia, et patientia maceratus atque probatus, elapso tamen biennio aut triennio; idque ex consensu totius Capituli: assigneturque Novitius ab initio cuidam ex fratribus, qui Deo adiuvante eum instruat, et informet ad novam vitam», J. SILOS, *Historia Ordinis Clericorum Regularium* I (Roma 1650) 74. Se concibe un período seguido de dos o tres años antes de ser admitido a la profesión.

En las primeras Constituciones impresas, parte II, c. V «De recipiendis et instituendis Novitiis» se dice: «Ante professionem, nisi aliter p. Generali certa de causa videatur, nemini, nec Philosophiae nec Theologiae lectionibus interesse facultas fiat, sed divino cultui, ecclesiasticis caerimoniis, suiipsius abnegatione, atque devotis, et ad pietatem accommodatis legendis libris vacent», *Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium* (Romae 1698) 32. La ed. Iª es de 1604 (Romae).

[16] En el mismo cap. cit. antes, se lee: Si quis Novitius sit Sacerdos, nulla ratione confessionibus audiendis exponatur», y se continúa con el párrafo antes copiado «Ante professionem ...» En el cap. VI «De studiis et Scholasticis»: «Clerici, dum sunt Novitii, post spiritualium rerum occupationes, humanioribus litteris, si necesse habeant diligenter studeant. Ante professionem scientiis ne vacent, nisi a P. Generali obtenta licentia», Ibid. 33.

intensamente a la oración y a ejercicios particulares de abnegación, como preparación a la celebración de la primera misa – y, diríamos también, como preparación a la dedicación intensa y total a la propia vocación apostólica –, sí podremos encontrar varios antecedentes.

Se dice de san Norberto († 1134), fundador de los Premonstratenses, que pasó 40 días después de su ordenación, retirado en el monasterio de Sigeberg para prepararse a la primera Misa[17]. Los retiros de varios días como preparación a la vida monacal, entre los griegos después de haber recibido el hábito[18], o entre los latinos después de profesar[19], son costumbres antiguas. Más común y divulgado el uso del retiro de 40 días para prepararse a Pascua con la Cuaresma[20], pero también en algunos casos antes de la Navidad[21]. Los retiros frecuentes de san Francisco, o las costumbres cartujas o benedictinas[22], pudieron estar presentes en la mente de san Ignacio o de sus compañeros. Pero pienso que más probablemente, y con mucha mayor fuerza, el ejemplo de Cristo en el desierto[23], fuente común de inspiración cristiana.

Para san Ignacio y sus compañeros la experiencia de los Ejercicios Espirituales está a la base de la propia vocación. Y allí se contempla lentamente a Cristo, que «después de haberse bautizado fue al desierto donde ayunó 40 días»[24], antes de pasar a la contemplación del llamamiento de los apóstoles y de Su vida apostólica[25]; mientras se pide conocimiento interno suyo, para más amarle y seguirle en cada uno de sus misterios[26]. No es difícil, en este caso, que el pensamiento se vaya a Jesús, que con el bautismo y la fuerza del Espíritu[27] va al desierto antes de comenzar su ministerio apostólico. ¿No es eso esencialmente la tercera probación de la Compañía?

En realidad, si san Ignacio quería un período para insistir en los medios que ayudan especialmente a transformar al hombre en espiritual y a cultivar-

---

[17] *Acta Sanctorum* 6 de junio: I 823.

[18] Cf. J. GOAR, *Euchologium sive Rituale Graecorum* (Paris 1647) 481 y 517-22: se requerían 5 días de retiro para el monje que había vestido el hábito pequeño (microschema) y 7 para quien recibía el hábito grande.

[19] Véanse los comentarios a la Regla de san Benito, a partir de Juan el Diácono (in c. 58 Reg.). La costumbre pasó a los cartujos: E. MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus* (Lugduni 1690) lib. V, c. 4.

[20] M. RUIZ JURADO S.I. «Retraites (spirituelles)», en *Dictionnaire de Spiritualité* XII, col. 424-25. San Autimio († 473) y otros ascetas se dedicaban a la contemplación en el desierto de Rouba, a las orillas del Mar Muerto, desde el 14 de enero hasta el domingo de Ramos; S. VAILHE, *Le Monastère de S. Sabas*, Echos d'Orient II (1898-99) 335.

[21] El ejemplo de S. Cudberto, narrado por Beda, en sus *Historiae* (PL 94, 784 BC).

[22] Cf. nota 20. San Ignacio fijó particularmente su atención en la vida de san Francisco, y tuvo relación especial con los benedictinos en Monserrat; y con los cartujos en París, aunque ya los conocía y procuró informarse de su vida, mientras estaba convaleciente en Loyola: *Fontes narr.* I, 378 466 178; R. GARCIA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986) 324

[23] Lc. 4, 1-13 y Mt. 4, 1-11, citados por S. Ignacio en *Exerc. Spir.* n. 274.

[24] *Exerc. Spir.* n. 274.

[25] Ibid. nn. 272 ss.

[26] Ibid. nn. 104-5 y 113.

[27] Ibid. nn. 273-74.

le en lo propio de su vocación, es natural que pensara en los Ejercicios Espirituales y en aquellas otras experiencias que había considerado propias del noviciado de la Compañía, aun para los ya sacerdotes.

III. Realización practica en tiempos de san Ignacio

Los que llegaron a hacer la profesión durante el generalato de san Ignacio, fuera de los 10 primeros compañeros, fueron unos 38. Constan además los nombres de 11 sacerdotes más, a quienes llamó a profesión y por diversas razones no llegaron a hacerla en vida del santo. De entre ellos unos 30 habían sido admitidos en la Compañía siendo ya sacerdote[1]. Algunos otros eran ya personas maduras en edad y formación humana. Quedan muy pocos que hubieran tenido que hacer la tercera probación al terminar sus estudios. Luego veremos qué hicieron.

Según el P. A. de Aldama, en vida del santo fundador sólo habrían hecho los votos de coadjutores formados (que se sepa) unos 5 sacerdotes y 13 Hermanos[2]. Habría que añadir a este número, unos 17 sacerdotes y 1 Hermano, admitidos a la profesión de 3 votos por diversos motivos[3]. Si tenemos en cuenta que los Hermanos no tenían que hacer estudios ni tercera probación, nos quedan sólo algunos casos, que tendríamos que ver si la hicieron o no. Todos los demás, hasta el millar aproximado de jesuitas, que había en la Compañía al morir san Ignacio, o eran novicios, o habían hecho todavía solo los votos llamados del bienio.

El primer profeso, fuera de los primeros compañeros, fue el P. Antonio de Araoz[4]. Cuando fue admitido a la profesión llevaba ya año y medio de probación y dos meses escasos de sacerdocio[5]. Profesó el 19 de febrero de 1542[6]. El segundo fue san Francisco de Borja – el 1 de febrero de 1548 – que ni siquiera era sacerdote todavía; pero llevaba ya casi dos años de haber hecho sus primeros votos, y dos años después, el 20 de agosto de 1550, recibiría el doctorado en teología[7].

---

[1] J.M. Granero, *Los profesos de la Compañía,* Manresa 42 (1970) 43; A.M. de Aldama, *De coadiutoribus S.I. in mente et in praxi sancti Ignatii* AHSI 38 (1969) 424; L. Lukács, *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu.* AHSI 37 (1968) 262.

[2] Aldama, *De coadiutoribus* 424-25.

[3] Ibid. Granero, 49. Aldama no cuenta los 6 destinados a Etiopía, que no la hicieron antes de salir de Portugal; pero estaban ya admitidos para hacerla antes de viajar a Etiopía: MHSI *Chronicon* V 607-8 640.

[4] Antonio de Araoz * Vergara 1515; SI Roma 1639; † Madrid 13.1.1573 (M. Scaduto, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* [Roma 1968] 6 [= Subsidia ad historiam S.I. 7]).

[5] Granero, 36; *Fontes narr.* I 241-43.

[6] Scaduto, *Catalogo.* 6; *Fontes narr.* I 64 241 243 277.

[7] C. de Dalmases, *El Padre Francisco de Borja* (Madrid 1983) 68 71-3 77. Hacia fines de 1546 se había escrito en el Examen «a» que se tuviese año y medio de probaciones «antes de hacer la promesa los escholares», y otro año y medio «antes que hicieren profesión», *Constitutiones* I 58. En la declaración correspondiente a la tercera probación en las Constituciones S.I. se dirá finalmente: «Con esto como el alargar, así el acortar ese término en algunos casos y por causas importantes, a juicio del prepósito general (de quien será el poder dispensar) será lícito; pero raras veces debrá usarse», ibid. texto 'B'.

Pero anteriores a esas fechas, tenemos varias noticias sobre el modo de actuar lo que será la tercera probación en algunos casos concretos.

1. *La tercera probación de Polanco*

El 1546 había terminado sus estudios sacerdotales en Padua y se había ordenado sacerdote Juan Alfonso de Polanco[8]. En septiembre de ese mismo año, comenzó lo que Bartolomé Ferrão escribiendo por comisión de san Ignacio, llama «el año de probación acostumbrada»[9], refiriéndose a lo que será la tercera probación. Polanco había entrado en la Compañía en 1541 y había hecho sus primeros votos aquel mismo año[10]. No se trataba de la primera probación antes de entrar en la Compañía. Ni de la segunda, antes de los estudios. Sino de la que sigue a los estudios, antes de hacer la profesión, según lo que ya sabemos que está previsto en el «Examen» (a. 1546). ¿Era ya «acostumbrada» en 1546 la probación después de los estudios, cuando pocos podían ser los que los habían terminado hasta entonces habiéndolos hecho en la Compañía? Quizás «acostumbrada» haya que referirlo al tipo de probación, por las experiencias que forman su contenido substancial, y no a la tercera «probación». La de Polanco es la primera de que tenemos noticia. En efecto, de los que hicieron la profesión en la misma fecha que él, dos habían entrado ya sacerdotes (Oviedo[11] y Miona[12]) y el otro, D. Miró[13] era sacerdote desde 1544, ordenado en Coimbra[14]. Sobre todos ellos, y a propuesta de san Ignacio, firmaron en 1548 un documento Laínez, Salmerón, Broët y Jayo, en que se decía:

« ... Itemque los diez siguientes, es a saber, Francisco Strada[15], Jacobo Mirón, Andrés de Oviedo, Pedro Codatio[16], M° Miona, M° Nadal, Jacobo Loosth[17], M° Andrea de Frusi[18], Hyeronimo Domenech[19], Juan de Polanco, siendo requeridos o requiriendo nosotros, se puedan reçibir a professión sin mayores experientias ni probationes de las que hasta agora hemos entendido dellos; y que ansí mismo los diez dichos puedan hazer professión sin adquirir más letras de las que tienen, no obstante qualesquiera otras Constitutiones passadas o hechas hasta agora»[20].

---

[8] *Pol. Compl.* I, 489; SCADUTO, *Catalogo* 119; *Epp. Ign.* I, 468.

[9] *Epp. Ign.* I, 468.

[10] *Pol. Compl.* I, VI-VII v 1-2.

[11] Andrés de Oviedo * Illescas 1517; SI Roma 19.6.1541; † Fremona (Etiopia) 9.7.1580 (SCADUTO, *Catalogo* 109).

[12] Manuel Miona * Algarve c1477; SI Roma 1544; † Roma 4.3.1567 (Ibid. 99).

[13] Diego Mirón * Ruzafa 1516; SI Paris fevr. 1541; † Roma 25.8.1590 (AHSI 58 [1989] 211, n. 11).

[14] *Epp. mixtae* I, 163. Andrés de Oviedo y Diego Miró hicieron la profesión religiosa de la Compañía en Gandía el 25 de marzo de 1549: *Chronicon* I 361; *Epp. Ign.* II 490. Manuel Miona había sido confesor de san Ignacio en Alcalá: *Chronicon* I 140. Sobre A. de Oviedo: Ibid. II 97; ARSI *Arag. 15* 22r.

[15] Francisco Strada * Dueñas c1519; SI Roma 1538; † Toledo 26.10.1584 (SCADUTO, *Catalogo* 52).

[16] Pietro Codacio * Lodi 1507; SI Roma junio 1539; † Roma 7.12.1549 (Ibid. 33).

[17] Jacques Lhoost * Jodoigne 1520; SI Leuven enero 1544; † Bologna junio 1548 (Ibid. 85).

[18] André Des Freux * Chartres c1510; SI Roma 1541; † Roma 26.10.1556 (Ibid. 60).

[19] Juan Jerónimo Doménech * Valencia 1516; SI Parma 24.9.1539; † Valencia 20.12.1592 (Ibid. 49-50).

[20] *Constitutiones* I 245-46, las firmas son de enero de 1548.

En 1547 se había escrito al P. Araoz:

«Estamos en Roma 34 ó 35 personas, y entre ellos 12 sacerdotes, aunque hasta ahora ninguno fuera de nuestro Padre es profeso; bien que algunos de ellos, habiendo mucho seguido la Compañía y siendo a la larga conocidos de nuestro Padre, se piensa harán profesión para la primavera, entendiendo este invierno en probaciones nuevas, sin las ya pasadas. Hay entre los sacerdotes dichos, personas a quienes Dios ha comunicado muchas gracias en virtudes y letras y las otras partes que requiere el Instituto de la Compañía»[21].

El que escribía esa carta, por encargo de san Ignacio, era el mismo Polanco que había ya terminado, o estaba terminando, su «tercera» probación y ejercitaba ya el cargo de secretario del santo.

Si algunos no hicieron más probaciones en el invierno de 1547-48, ya san Ignacio había asegurado su dispensa, como vimos por la carta citada en párrafo anterior. Veamos aquí cómo las había hecho Polanco.

Terminados sus estudios en Padua y ordenado sacerdote salió de Padua el 4 de septiembre de 1546, para comenzar a cumplir el año de probación[22]. Predicó casi 4 meses en Bolonia y Pistoya. En Pistoya dio los Ejercicios al obispo Francesco Calligari, y a algunos sacerdotes. Una asociación de hombres fervientes de la ciudad lo pidieron como rector perpetuo. De allí salió a varios lugares de la Toscana, como Pisa, Prato y Florencia, en donde se ocupó de la fundación de un colegio para la Compañía y de una casa para jóvenes muchachas en peligro. Después de seis meses en ejercicio de confesiones, lecciones sacras, sermones, y pedir limosna por amor de Dios, y trato espiritual, en Florencia, adonde se dirigió para continuar sus ministerios, le esperaba una aventura insólita. Se encontró allí con su hermano Luis, que intentó hacerle abandonar la Compañía y que se volviese a Burgos. Enterado de lo que sucedía, san Ignacio quiso que Polanco se trasladase a Trento o se viniese a Roma. Pero Luis, sirviéndose del brazo secular, se apoderó de él, lo llevó a su casa y allí lo puso bajo custodia.

Nuestro Juan Alfonso encontró el modo de descolgarse por una ventana y huir a Pistoya. Pero también su hermano pudo llegar a sacarlo de la casa del mismo obispo de Pistoya, para llevarlo de nuevo a encerrarlo en la suya. Presionó ante san Ignacio para que se le permitiese ir a visitar a su familia en Burgos. Hasta que el santo, dejando primero el asunto en manos de dos personas de autoridad moral reconocida, dando largas con paciencia, y procurando entretanto la información adecuada a la familia y los intermediarios convenientes, logró su liberación y llevárselo a Roma[23].

---

[21] *Epp. Ign.* I 614. Era el mes de octubre. Se encontraban entonces probablemente en Roma: san Pedro Canisio, Jerónimo Nadal, Manuel Miona, Jerónimo Domenech, Andrés de Freux, Jacobo Lhoost, Diego de Eguía, Pedro Codacio, Poncio Cogordán, Martín de Santa Cruz, además de Polanco y san Ignacio.

[22] *Chronicon* I 172-74; *Epp. Ign.* I 468, cf. 467. El mismo Polanco dice: «... estando en el año de su probación», *Pol. Compl.* I 31. Y algo semejante podríamos decir de A. de Freux, primero en Roma y luego en Florencia: *Epp. Ign.* I 469.

[23] Sobre sus actividades y ministerios en ese tiempo: *Pol. Compl.* I 5-29 34 38; *Epp. Ign.* 717.

En Roma, lo hizo san Ignacio su secretario. Pero no por eso interrumpió sus experiencias y probaciones:

« ... atendía a oir confesiones, tenía sermón por la mañana y lección sacra después de comer en la Iglesia; y entretanto no dejaba de hacer los oficios de servir a la cocina y al refectorio, desempeñaba el cargo de procurador general y se ejercitaba en explicar la doctrina cristiana»[24].

2. *Los que iban a Indias ...*

Entre los casos que nos quedan por explicar, encontramos Nicolás Lancilotti[25], Pablo Camerte[26], Antonio Criminali[27] y Alfonso Cebrán[28] (= Cypriano), constituidos coadjutores espirituales por san Ignacio el 20 de noviembre de 1547[29]. Para estos casos, como para otros semejantes, podemos encontrar la explicación en las primeras declaraciones al «Examen» que conocemos. El ms. es de Bartolomé Ferrâo[30] († 1548) y en él interviene con frecuencia la mano de san Ignacio. Precisamente con referencia al pasaje de las pruebas que se han de hacer antes de ser admitidos, que en el texto 'a' del «Examen» tenía el n. 48, se afirma que

«quando algunos fuessen o uviesen ydo a Indias o a otras partes longincas o mucho peligrosas, y ubiesen seguido a la Compañía en obediencia por el su tiempo entero, es a saber los letrados y coadjutores por un año y medio, y los escolares por el símile antes de los estudios, y por otro año y medio después de acabados, que el tal tiempo passado de todos ellos, con juyzio y dispensaçión del superior de la Compañía, sin hazer las tales seis experiencias así explicadas en el capítulo precedente, valga como si las huviesse hecho aquellas y otras que le fueran necessario hazerlas según la común orden de las Constituciones; 2ª. o que los tales letrados, coadiutores y asímismo escolares fuera de sus estudios ayan seguido la Compañía por espaçio de tres años, aunque por todas las tales provaçiones o experiençias no aya pasado, con juyzio del tal superior asímismo pueda ser admitido»[31].

Este pasaje no pasó a los textos posteriores; pero el criterio de la importancia dada al viaje, y trabajo en las Indias o otras regiones lejanas hecho con edificación, fue aplicado por san Ignacio en otros casos posteriores[32]. Sin

[24] *Chronicon* I 209; MHSI *Lainez* I 60.
[25] Nicola Lancilotti * Urbino; SI Roma 1541; † Quilon 7.4.1558 (SCADUTO, *Catalogo* 81).
[26] Paolo Camerte (Da Camerino) * Camerino; SI v. Roma 4.3.1540; † Goa 21.1.1560 (Ibid. 47).
[27] Antonio Criminali * Sissa 7.2.1520; SI Roma 2.3.1542; † Vedâlai mayo-junio 1549 (Ibid. 39).
[28] Alfonso Cebrián (Cyprianus) * España c1490; SI Roma 1540; † S. Thomé 31.7.1559 (Ibid. 40).
[29] *Epp. Ign.* I 637 642-47; II 292.
[30] Bartolomé Ferrão * Castelo Branco; SI Roma 1538(?); † Roma 20.10.1548 (SCADUTO, *Catalogo* 55).
[31] *Constitutiones* I 253.
[32] Se concedía a algunos la profesión de tres votos, que no les sacaba de su grado de coadjutores espirituales: «Professionem fecerunt ut coadiutores spirituales essent», *Pol. Compl.* II 577 se dice a propósito de unos Padres que salían para Etiopía. Y en 1555, se escribía a san Francisco de Borja: «Los dos que V.R. enbía a Perú, parece bien a nuestro Padre hagan profesión antes de partir del reyno; pero si devan hazerla de 3 ó de 4 votos, quedará a la consideratión de V.R. Quando ellos tuviesen las partes que piden las Constitutiones, y aunque les faltase algún poco, pareze podrían hazerla de 4, por el viaje tan luengo y difficil missión, y mayor consolación suya. V.R. hará lo que mejor le pareciere», *Epp. Ign.* IX 133.

embargo, para matizar el criterio, conviene saber que al admitirse en la India como coadjutores a los 4 citados antes, se avisaba que se admitía sólo a ellos; porque sólo de ellos se tenía noticia de su suficiencia en doctrina y en costumbres. Antes de admitir a otros de la India, se quería saber «quibus morum et doctrinae et aliis spiritualibus dotibus sint ornati»[33].

Aun en 1556, año de la muerte de san Ignacio, dos que van a la India son admitidos a la profesión de tres votos, «ne sine hoc vinculo ad tam remotas regiones navigarent»[34]. Sabemos que tal profesión deja en el grado de coadjutor al que la hace, y no cerraba la puerta para que fuesen más tarde admitidos a la profesión de 4 votos solemnes. Sin embargo, la admisión no era indiscriminada. En el mismo viaje iba P. Galdámez[35], que no fue admitido a la profesión de tres votos, «quia tyro adhuc in societate erat»[36]. La haría más tarde en la India, antes de navegar hacia Etiopía.

3. *Otros casos*

El pequeño porcentaje de sacerdotes admitidos a la incorporación definitiva en vida de san Ignacio – un 18 ó 19 % del total aproximadamente – parece demostrar que no fue fácil el fundador en contentarse con las pruebas ya pasadas por ellos en su primera admisión[37]. Y creemos que este rigor tuvo particular aplicación a los que habían de hacer la profesión solemne, según el criterio explicitado en las Constituciones (parte X, n. 819)[38].

En agosto de 1546 se escribía de Roma que estaban en la casa dos para hacer profesión[39]. Los dos llamados doctores: Manuel Miona y Jerónimo Nadal. Los dos eran ya conocidos de san Ignacio. A ellos podemos referir la noticia de octubre de 1547 de que harían nuevas probaciones en el invierno siguiente «sin las ya pasadas»[40]. Sin embargo, Miona sólo hará la profesión en marzo de 1549 y Nadal en marzo de 1552[41]. Miona había entrado en la Compañía en 1544 (1545?) y Nadal en 1545.

---

[33] *Epp. Ign.* I 646-47. Urgía además hacerles partícipes de las gracias que el breve de S. Santidad «Exponi nobis» (1546) permitía conceder a los coadjutores espirituales de la Compañía para bien mayor de las almas: Ibid. 643; *Constitutiones* I 170-73; cf. para Alfonso de Castro: *Epp. Ign.* IV, 151 y 118; VI, 547-48 686, y para Juan Queralt, en Barcelona: Ibid. I, 626.

[34] *Chronicon* VI 755.

[35] Andreas Galdámez * Jerez de la Frontera; SI Coimbra 1555; † Massaua agosto 1562 (MHSI *Doc. Ind.* III 472, n. 2).

[36] Ibid.

[37] J.M. Granero cuenta 93, entre 470 sacerdotes, «llamados» a incorporarse. Algunos de ellos no hicieron su incorporación en vida del santo. No cuenta los Hermanos Coadjutores: v. *Los profesos* 50. El porcentaje, incluídos los Hermanos, y comparado con el millar de jesuitas existentes a la muerte de san Ignacio, resulta aún menor («fere 8%») para el P. A.M. de Aldama, en *De coadiutoribus* 424-25.

[38] En 1553 se comunicaba desde Roma, a propósito de la profesión de tres votos (y no de 4) concedida al P. Francisco de Rojas: «Maestro Bernardo Oliverio, que fue rector desde collegio, y ahora lo es de Monreal; y con ser teólogo, y siempre haver dado mucha edificatión, en su conscientia no le parezió deviere hazer professión de más que de tres votos»; y la misma profesión de tres votos había hecho entonces el P. Poncio Cogordan, después de 13 años de Compañía y «muy buena edificatión», *Epp. Ign.* V 325.

[39] *Epp. Ign.* I, 104; *Epp. mixtae* I, 243 244.

[40] *Epp. Ign.* I, 614.

[41] *Fontes narr.* I, 64; *Chronicon* VI, 40; ARSI *Ital. 3* 11r.

Entre los recibidos en la casa de Roma en 1547 figuran san Pedro Canisio y Antonio Vinck[42]. Ambos sacerdotes. El primero tenía ya más de 4 años de Compañía; el segundo, poco más de 1 año. Fueron examinados como indiferentes, para lo que quisieren hacer de ellos. El santo pasó 20 días en la casa de primera probación antes de ser admitido, Vinck sólo 3 días[43]. En noviembre se nos informa que practicaban ejercicios de humildad para su aprovechamiento espiritual[44]. En marzo de 1548, será Canisio uno de los enviados bajo las órdenes de Nadal para fundar el colegio de Mesina[45]. Al año siguiente lo llamará san Ignacio para enviarlo a Alemania. Antes de salir de Roma, hará su profesión el 4 de septiembre de 1549[46]. Vinck sólo la hará el 29 de junio de 1556[47].

En 1548 san Ignacio hizo venir de Flandes a Roma a varios ya sacerdotes, algunos con varios años de Compañía, según Polanco, «ut Societatis institutum et vivendi formulam melius imbiberent»[48]. Llegaron en el invierno 1548-49 a la ciudad eterna, y fueron examinados; en diversas probaciones, sea en casa que en los hospitales, «magna cum aedificatione versati, virtutis suae specimen egregium dederunt»[49]. De ellos, Nicolás Gaudan[50] hará su profesión el 25 de julio de 1550; Adriano Adriaenssens[51], el 30 de mayo de 1551, Nicolás Lanoy[52] el 15 de enero de 1553[53].

4. *El modo*

Para especificar algo más el modo cómo se realizaba la probación en este tiempo, podemos espigar algunos detalles acá y allá. San Pedro Canisio escribía desde Roma el 20 de noviembre de 1547: «Hic ego in sapientiae domo, in humilitatis officina, in obedientiae virtutumque omnium schola ut ditissima, sic ornatissima, versari me video»[54]. Sin llamarla «escuela del afecto», la describe con los caracteres que Polanco destacó en su «Industria 5ª» para describir la tercera probación.

---

[42] Anton Vinck * Boutersem 1519; SI Leuven 1546; † Bologna 7.9.1576 (SCADUTO, *Catalogo* 154).

[43] M. RUIZ JURADO S.I., *Noticias inéditas sobre la casa profesa de Roma en tiempos de san Ignacio*. AHSI 53 (1984) 288 299.

[44] Y ejercitaban también los ministerios: *Epp. Ign.* I, 634-35.

[45] *Chronicon* I, 269.

[46] Ibid., 363; *Fontes narr.* I, 64*.

[47] *Fontes narr.* I, 65.

[48] *Chronicon* I, 294-95; *Epp. Ign.* II, 104-5. Por lo que toca a N. Gaudan, más clara y expresa la intención; pues la Marquesa de Berges lo reclama para Flandes, recordando a san Ignacio: «quem hinc evocasti, quo posset tibi constare et eruditio et viri pietas, atque secundum Instituti vestri rationem exercitatus, in messem dominicam iam frugi servus mitti posset ...», *Epp. mixtae* II, 416.

[49] *Chronicon* I, 296.

[50] Nicolás Florisz Gaudanus * Gouda c1517; SI Leuven 1548; † Leuven 10.11.1565 (SCADUTO, *Catalogo* 68).

[51] Adrian Adrianssens * Antverpen 1520; SI Leuven 1545; † Leuven 18.10.1580 (Ibid. 2).

[52] Nicolás de Lanoy * Blandain 1508; SI Roma nov. 1548; † Roma 6.9.1581 (Ibid. 81).

[53] ARSI *Germ. I* 3r 8r 10r; *Epp. Ign.* II, 333; *Fontes narr.* I, 64*.

[54] BRAUNSBERGER I 255.

Las «Declarationes in Examen», datadas hacia 1548-49, explican por lo que toca al vestir:

«Se entienda en general que ninguno de los novitios que pretendieren ser profesos, coadjutores o escolares, se haya de vestir en casa ninguna de los profesos vestidura alguna que nueva sea, deviéndose contentar con las más traídas o destroçadas que en la casa se puedan hallar, hasta el tiempo de hazer profesión los profesos, y de hazer los tres votos los coadjutores. Porque haziendo muchas y diversas probationes, humiliando y abnegando a sí mismos, y haziéndose amadores de lo sano de dentro, y de lo roto de fuera, se hallen más aprovechados en espíritu y con mayores fuerças internas a mayor gloria divina»[55].

Y, a continuación se deja a juicio de la Compañía, o del superior, emplear el mejor modo que le pareciese según las circunstancias, como sería dejarle llevar en la Compañía «las mismas vestiduras que truxiere», si no es que parecieren tan extrañas o delicadas que no conviniese, y añade san Ignacio de su mano: «en el Señor nuestro»[56].

En una de sus «dudas» de la cuarta serie, Polanco pregunta: «Si se pondrá en bulla o Constitutiones que el prepósito pueda alargar y acortar y mudar las probationes y esperientias de los que han de entrar en la Compañía y casa». La respuesta es: «En Constitutiones», pues san Ignacio escribió: «Affirmative, dando lugar la bula para ello»[57].

De los datos que hemos podido reunir, y del tenor de las informaciones que enviaba Polanco sobre el Instituto de la Compañía hacia 1551-52, nos sentimos inclinados a pensar que este fue el modo ordinario de proceder de san Ignacio con respecto a la tercera probación durante su generalato: seguía a los sujetos, y a ser posible personalmente, procuraba que fuesen probados con experiencias semejantes a las de los novicios, en ambiente de ejercicios de humildad, obediencia y demás virtudes cristianas, aun en el trabajo apostólico. No quería admitir definitivamente en la Compañía sino tras largas pruebas de virtud y de buena doctrina. El informe aludido de Polanco dice así:

«Dapoi ritornando alla casa, oltra il tempo di probatione che haveranno passato inanzi di studiar', bisogna che passino un altro anno di sperientia in predicar', leggere, operar', ecc., dove saranno mandati; et havendo il tutto compito laudabilmente, alhora ponno essere receuuti alli solemni voti di professione»[58].

Podemos decir que, aun después de ser divulgadas las Constituciones por Nadal, a encargo de san Ignacio, las circunstancias de ser pocos y distantes los que podrían coincidir en el tiempo de acabar sus estudios, las múltiples peticiones y necesidades de colegios y ministerios, no habían permitido de he-

[55] *Constitutiones* I, 253-54.
[56] Ibid.
[57] Ibid., 337-38.
[58] *Pol. Compl.* I, 67. Nadal explicaba el *Examen* en Salamanca y Alcalá (1554) así: «At vero scholarium probationi praeter duos illos annos, tertius post studia datur, propter eas quae in studiis accidere solent spiritus distractiones», *Mon. Nadal* V, 64.

cho una estructuración mayor de noviciados, estudios y probaciones – a la que se llegará más tarde – en el tiempo del Fundador. Se aplicaron las líneas generales, con excepciones, acomodaciones o dispensas.

Podríamos recordar aquí la idea de Nadal, transmitida por Ribadeneira[59], de que san Ignacio sentía gran dificultad en cómo actuar, para que sólo hombres «conspicuos» en virtud y letras fuesen admitidos a profesión. En este asunto no tenía seguridad, ni una gran probabilidad. Parecía como si temiese por aquí alguna decadencia de la Compañía. Y añadía, que los que vendrían a la Compañía después de los primeros «serían mejores y para más; que nosotros hemos andado como quiera»[60]. Probablemente esperaba un futuro mejor, con una aplicación más plena del Instituto; una vez más organizadas y en pleno funcionamiento sus estructuras, que habían sido pensadas para mejor proceder en la vía comenzada del divino servicio, «ayudando el que es principio de toda orden como sapientia perfectíssima y infinita»[61].

IV. De Laínez a Aquaviva

Son los primeros 25 años después de la muerte del fundador. En ellos veremos una perfecta continuidad de criterios con respecto al fundador, acompañada de una mayor o menor eficacia y ductilidad, en el modo de exigir que se llevara a cumplimiento lo prescrito en las Constituciones a propósito de la tercera probación. Aprovecharemos una serie de testimonios sucesivos, que nos hacen poder rastrear con una cierta aproximación la situación general y los matices que va tomando el asunto, por lo que toca a la práctica y al criterio seguido en cada uno de los generalatos.

Nadal es un lazo de continuidad en los generalatos de Laínez y Borja. En ese tiempo continuó explicando el Instituto por toda Europa y uniformando su práctica, en cuanto posible. En sus explicaciones, el deber y la norma aparecen claras desde el principio, lo mismo que las motivaciones. Las probaciones en la Compañía comprenden por lo menos dos años, «y en los scholares otro, después de los estudios»[1], que se ha de hacer en el estilo del noviciado («in vera novitiatus districtione»)[2]. El motivo es para aumentar el espíritu religioso; porque con el estudio puede haberse «debilitado la virtud y remitido la devoción»[3].

---

[59] Pedro Ribadeneira * Toledo 1.11.1526; SI Roma 18.9.1540; † Madrid 22.9.1611 (Scaduto, *Catalogo* 124).

[60] *Fontes narr.* II, 493.

[61] *Constitutiones* II, 261 264: proemio de las Constituciones y de las Declaraciones. Polanco refiere que si san Ignacio hubiese deseado vivir más, habría sido para poner más severidad en el admitir a la Compañía, *Pol. Compl.* II, 772.

[1] «Exhortación 6ª», en Alcalá (a. 1561): *Mon. Nadal* V, 367; cf. las explicaciones de 1554 (Ibid. 64) y de 1557 (Ibid. 182), o la exhortación 15ª de Coimbra (en M. Nicolau, *Pláticas espirituales* 161).

[2] «Annotationes in Examen»: *Mon. Nadal* V, 182.

[3] «Exhortación 8ª», en Alcalá (a. 1561): *Mon. Nadal* V, 388; cf. «Dialogus II» (a. 1565): Ibid. 747 773, y «Exhortación 5ª» en Alemania (probablemente del a. 1573): Ibid. 806.

En el modo de realizarlo, supone que la casa de probación es el lugar más a propósito. En el mismo noviciado, donde se prueban y forman los novicios; aunque supone que lo principal de esa casa es tenerse allí los novicios. Algunos que estuvieran allí haciendo «la prueba de un año, que es necesario acabados los estudios para poder ser profesos o coadjutores espirituales»[4], podrían ayudar por su parte, ejercitándose en oficios bajos y humildes, y ejercitar algunos de nuestros ministerios, predicar con gran fruto, «con estar en parte en que se pueden mucho aprovechar en humildad y oración, y con esto a los otros»[5].

1. *El generalato de Laínez (1558-1565)*

A un año de haber tomado su cargo de General, Laínez nos ofrece una perspectiva de su visión personal sobre el asunto en carta a uno de los colegios más importantes de la Compañía en España en aquel momento, el de Córdoba. La Compañía está en sus comienzos. Dios ha enviado mucha gente a ella, para entrar en ella y para pedir su ayuda. Como ha sucedido en los inicios también de otras Ordenes religiosas de vida activa, como la de san Francisco o la de santo Domingo, la unción del Espíritu ha suplido la no mucha formación en letras de algunos de sus miembros. Así se explica según Laínez, que en la Compañía «algunos no muy bien fundados en las letras (con que lo sean en el espíritu y prudentia dél) se dexen predicar y oyr confessiones». Pero considera llegado el momento «de apretarse y de observar cada día más exactamente nuestras constituciones, las quales con su exemplo y palabra N.P. Ignatio mostró que a los principios no se podían así observar»[6].

En cuanto al modo de realizar la tercera probación, se expresaba así por aquel mismo tiempo:

> «Et per questo si reiterano le medesime probationi, et sino a tanto i buoni si exercitano, che trovino un buon termino, et quello è buon termino, quando uno sente che ha vinto le difficoltà et la natura»[7].

Pone como ejemplo el del P. Villanueva[8], que sintiendo repugnancia a estar en la cocina, hizo voto de permanecer en ella por parte suya todos los días de su vida, si la obediencia se lo concediese, y así lo pidió al superior. Como premio a esta victoria hizo grandísimo fruto en España.

Ello no implicaba necesariamente para Laínez, que hubiese que abandonar en ese año de tercera probación las ocupaciones que ordena la obediencia en el ministerio:

---

[4] «Exhortación 13ª» en Alcalá: Ibid. 470.

[5] «Exhortación 15ª» en Coimbra, antes cit.: A. NICOLAU, *Pláticas espirituales* 161.

[6] *Instit. 51/II* 292rv: responde probablemente a la carta de Bustamante publicada en *Lainez* III 375-76.

[7] En sus pláticas sobre el *Examen*, a los jesuitas de Roma, tenidas en la curia general durante el verano de 1559, para unificar el espíritu de la Compañía en el Instituto ignaciano: C. DE DALMASES, *L'esortazioni* 169-70. Es curioso el ejemplo que emplea: « ... percioché dicono i santi che le passioni degli huomini sono come i capelli che si radono spesso, et ancora spesso tornano a pullulare; et per questo si reiterano le medesime probationi ...».

[8] Francisco de Villanueva * 1509; SI 1541; † Alcalá 5.5.1557 (SCADUTO, *Catalogo* 154).

«El tercer anno después de los studios, escribía en 1560 al provincial de Portugal, no es menester que sea distinto del tiempo que se spende en las occupationes que ordena la obediencia, porque el predicar, confessar, leer, y cosas desta calidad también son probationes»[9].

En el mismo Portugal, en 1561, explicaba Nadal la función de las casas de probación en la Compañía, destinadas, como ya hemos visto antes, a los novicios principalmente; pero también podrían recibir en ella algunos que ya terminados sus estudios y siendo sacerdotes, podrían ejercitar los ministerios a la vez que los servicios humildes del noviciado[10].

Contamos con varios testimonios que indican cómo Laínez mantuvo la conciencia de la necesidad de las probaciones antes de hacer la profesión y después de los estudios. Datan de 1562, 1563 y 1564. Tratan de la admisión a los llamados hoy en la Compañía últimos votos, y suelen incluir la referencia a la exigencia de las probaciones, requeridas por las Constituciones. El primero se refiere al doctor Jerónimo Torres[11]. Se escribe desde Trento el 12 de octubre: «Cuando llegue el doctor Torres se verá su devoción de hazer la professión aquí o en Alemania, en manos del provincial, precediendo algunas probaciones»[12]. El de 1563, se dirige en general a los provinciales de España:

«Los que se han de hazer professos, vayan por su ordinario haziendo las probationes que les quedan hazer según las constitutiones, si no huviese razón de dispensar con alguno: y éste remítese a cada provintial en su Provincia. Segundo, no se hagan todos juntos, antes poco a poco i unos después de otros precediendo entre estos los que se tuvieren por más dignos» (4 febrero 1563)»[13].

El 30 de enero de 1564 se enviaban de España las informaciones de los que podrían hacer su incorporación definitiva en los diversos grados: profesos de 4 votos, profesos de 3 votos, coadjutores espirituales y coadjutores temporales. En las informaciones se atiende a la doctrina, estudios, trabajos de cada uno en el ministerio o en la enseñanza, tiempo de Compañía, etc.; pero también a su ejemplo y edificación, vida religiosa, adhesión al Instituto, veneración y estima por parte de la gente, dentro y fuera de casa[14]. La respuesta de Roma es de 31 de marzo. Confirma generalmente las propuestas venidas de España; aunque se indica cómo al General habían llegado también informes por otras vías, y se advierte: «Los que se dirán en la lista siguiente se entiende que si algo falta, se dispensa con ellos y podrán ir haciendo sus probaciones, como el ir a predicar por algunos lugares, etc.»[15]. Al tra-

---

[9] *Instit. 51/II* 299v.
[10] «Exhortación 15ª» en Coimbra: M. NICOLAU, *Pláticas espirituales* 160-61.
[11] Jerónimo Torres * Montblanc c1532; SI Valencia dic. 1550; † München 9.1.1611 (SCADUTO, *Catalogo* 146).
[12] *Lainez* VI, 437.
[13] *Instit. 51/II* 310v.
[14] *Lainez* VII, 574-81.
[15] Ibid. 649-50.

tar de los últimos 3 de la lista añade: «... con parecerle bien a N.P. que se admitan, según la información que tiene, todavía se remite al P. Provincial que los conocerá de cerca»[16].

Esta correspondencia nos da pie a varias consideraciones, que matizan la situación en este tiempo con respecto al tema de la tercera probación. Lo primero, es que las personas de quienes se trata llevan ya generalmente varios años de trabajos, algunos han sido rectores o maestros de novicios[17], han podido ser conocidos por la Compañía y por el pueblo en general en su vida religiosa y ministerial. Lo segundo, es que el General dice que pueden ser admitidos a un grado, al que han de disponerse con las probaciones de norma («sus probaciones»). De hecho, sabemos que varios de esta lista hicieron los votos en 1565, otra buena parte en 1566 o en 1567[18], alguno que otro en 1568 y 1569[19], y hasta alguno en 1570[20]. En algunos casos, había que esperar a que tuviesen más años de Compañía; pero ya se había reconocido que eran aptos para un determinado grado en la Orden. Para otros, se dispensaba en el tiempo. Hay una cierta flexibilidad recomendada, según los casos[21].

---

[16] Ibid. 655.

[17] Bartolomé Hernández, rector de Salamanca; Pablo Hernández; de Murcia, Juan de Castañeda, de Plasencia; Gonzalo González, de Alcalá; Luis de Santander, de Segovia; Jerónimo Ruiz del Portillo, de Medina; y Fernando Alvarez del Aguila, de Palencia; Eduardo Pereira, maestro de novicios en Alcalá; Alfonso Ruiz, lo había sido varios años en Granada: *Lainez* VII 623 570 575 578; M. RUIZ JURADO, *Orígenes* 149-50 180.

[18] En 1565: J. Ruiz del Portillo, en Medina el 10 de febrero; Gil González y Gonzalo González, en Alcalá el 25 de febrero; Luis de Santander, en Medina el 14 de marzo; Juan Ramírez, en Salamanca el 25 de marzo: ARSI *Hisp. 1* 35 36 25 39; Gaspar de Dueñas, los hizo en Simancas el 26 de junio (prof. de 3 votos): ARSI *Hist. Soc.* 32 4.

En 1566: Alvarez del Aguila, en Palencia el 24 de febrero; en Zaragoza, en la misma fecha, el P. Pedro Villalba; en Toledo, el 29 y 30 de junio los PP. Pablo Hernández y Juan Manuel respectivamente; Pedro Domenech en Zaragoza el 21 de julio; Alonso Ruiz en Roma el 21 de septiembre; Pedro del Pozo, en Burgos el 22 de septiembre como coadjutor espiritual; Diego López, el 20 de octubre en Sevilla; Francisco González y Antonio Sánchez, en Alcalá el 1 de noviembre; el 10 de ese mes en Barcelona, el P. Juan Rubies (prof. de 3 votos) y los HH. Gaspar Pérez y Pedro Gelos; el H. Diego Ortuño, en Toledo el 13 de diciembre: *Hisp. 1* 19 43; *Hist. Soc. 32* 45 46 57 50 51; *Ital. 3* 96.

En 1567: Baltasar Alvarez en Medina el 1 de mayo; el 4 de ese mes, en Córdoba, los PP. Gaspar de Salazar y Alfonso de Zárate. En esa misma ciudad, Juan de Jaén, el 8 de mayo (prof. de 3 votos); Pero Sánchez y Gonzalo Moreno (coadjutor espiritual) en Salamanca el 15 de junio; Diego Carrillo en Roma el 25 de agosto; Juan de Cañas y Pedro Navarro (prof. 3 votos) en Granada el 28 de octubre: *Hisp. 1* 61 200 66; *Hist. Soc. 32* 2 56 41.

Hemos tenido que corregir las fechas dadas en *Lainez* VII, 650-54, confrontándolas con los originales firmados de las fórmulas de los votos, en buena parte de los casos.

[19] En 1568: Alfonso Deza, en Alcalá el 5 de enero; Pedro Trigoso, el 2 de mayo en Ocaña; en Valladolid, el 13 de junio Gaspar de la Fuente, y el 3 de octubre Juan López (prof. de 3 votos); Diego Suárez, en Mesina el 25 de diciembre; y el 26 en Sevilla, Gregorio Mata: *Hist. Soc. 32* 41-59 9; *Hisp. 1* 111v; *Lainez* VII, 650-54.

En 1569: Diego Castillo, en Salamanca el 16 de mayo: Blas Rengifo, en Valladolid el 11 de diciembre: *Hisp. 1* 106 107; otros: *Hist. Soc. 32* 41-59.

[20] Como Bernardo Casellas (prof. de 3 votos) en Barcelona el 14 de noviembre; y el 19, en Sevilla, Jorge Álvarez y Gaspar Sánchez: *Hisp. 1* 283 133 132.

El año 1564 los habían hecho: Antonio Iváñez, en Valencia el 30 de abril, con Martín Albero y Gonzalo Pertusa (profesos de 3 votos) y el H. Roque Ruiz; Antonio de Córdoba y Duarte Pereyra, en Alcalá el 28 de mayo: *Hist. Soc. 32* 41 45; *Lainez* VII, 650-55.

[21] *Lainez* VII 650 (Juan Ramírez), 651 (Diego Castillo y Gonzalo Moreno), 652 (Alfonso Deza) etc.

Resumen

Por lo que toca más directamente a la tercera probación, se manifiesta cada vez más un matiz que nos parece importante. Muchas de las personas de la lista propuesta son ya suficientemente conocidas como para asignarles el grado a que pueden ser incorporadas; y para algunas, se añade, que pueden hacer los votos o la profesión «luego»[22] (es decir inmediatamente). Da la impresión que el «ir haciendo sus probaciones» en estos casos va mirado más como una preparación mejor (se pudiera pensar también en una mayor garantía para la Compañía) para la profesión, o últimos votos, que no como una verdadera probación para conocer mejor sus personas, y aptitudes.

2. *El generalato de san Francisco de Borja (1565-1572)*

El generalato de san Francisco de Borja da algunos pasos más en la fijación y estructuración de la práctica de la tercera probación, y, al menos en varias provincias, se convierte en una institución visible. Por otra parte, ocurren algunas circunstancias nuevas, como la obligación de hacer la profesión antes de ordenarse sacerdotes, impuesta por san Pío V (finales de 1566)[23], que ocasionará problemas especiales a la tercera probación de la Compañía. Los que la hacían ordinariamente hasta ahora eran personas que habían terminado sus estudios y se habían ordenado sacerdotes; se preparaban a la profesión. Las probaciones, en gran parte, se cumplían con ministerios sacerdotales. La decisión de san Pío V obligaba a que, si la tercera probación había de preceder a la profesión, la hicieran los jesuitas antes de ser sacerdotes. Esto cambiaba mucho el panorama. Y, si se difería la tercera probación hasta después de la ordenación, ¿no perdía su sentido de preparación a la admisión definitiva?

Interés

Ante todo, nos parece constatar que el interés por la realización práctica de la tercera probación en la Compañía debió de manifestarse como urgencia de la Congregación General II, dejada a la determinación concreta del P. General. Casi inmediatamente después de terminada la Congregación, escribe san Francisco de Borja (9 oct. 1565) a los provinciales:

«Visto el memorial que VV.RR. aquí me dejaron de algunas cosas en que deseaban convenir para que yo determinase en ellas lo que me pareciese a mayor gloria divina, después de lo haber consultado con estos Padres, y encomendado a Dios N.S. me ha parecidp ordenar lo siguiente.

Ordenaciones universales: ... 7º. Póngase en práctica la constitución de hacer un año de probación después de los estudios de teología, y sean las probaciones conforme a nuestro Instituto ...»[24].

---

[22] Ibid. 653-54.
[23] *Mon. Nadal* III, 480-84 y 521-28; *Pol. Compl.* II, 665-66.
[24] ARSI *Epp. NN. 113* 45-6.

De las dos cosas: de que se cumpla el año de probación, y de que se haga según el Instituto de la Compañía, se ocupará Borja con empeño. Para lo primero, había dado la orden anterior a los provinciales, comenzando con su ejemplo («que acá también se ha comenzado»)[25]. Lo segundo, que se hagan las probaciones conforme al Instituto será una preocupación demostrada en sus diversas actuaciones de las que recogemos testimonio.

Por Polanco tenemos noticia que al menos en 1567 ya habían comenzado a ejercitarse «ante professionem ... in rebus spiritualibus cum fructu magno»[26], en Medina del Campo, Sevilla y Alcalá. Al año siguiente, el P. Juan Suárez[27], visitador de Andalucía, llevaba el encargo de establecer la tercera probación como institución fija en esa provincia. Se escogió como lugar Granada, bajo la dirección del P. Juan de la Plaza[28], rector entonces del colegio, que antes había sido maestro de novicios y provincial. Se comenzó a principios de septiembre de ese año, y, entre los que fueron enviados a hacerla, se encontraban: un ex-rector, uno que ya había sido profesor de teología, dos que habían enseñado filosofía, algún predicador y otros estudiantes que habían acabado la teología. Se unieron en la misma casa con algunos simplemente novicios, para actuar las probaciones. El maestro de todos fue el P. Plaza[29].

Conocemos por relaciones de estos años, el ambiente que allí reinó. En enero de 1570 se escribía:

«Las cosas de la probaçión an ydo y van con tanto calor con las pláticas y conferençias que el P. Rector haze a los noviçios (fuera de las que tienen el viernes para todos) cada día, que es para alabar al Señor ver los padres y hermanos antiguos de la 2ª probaçión el cuyado que tienen de su entera reformaçión en oraçión y mortificaçión etc. Con lo qual no son pequeño estímulo a los noviçios y a que ellos anden tan cuydadosos en las cosas de su aprovechamiento como por la bondad de Dios lo están en su propia mortificaçión y deseo que han mostrado de las cosas viles y pobres, yendo con capotes de sayal, y ropas muy viejas a comer de limosna con los pobres, a servir en los hospitales y peregrinar y algunas cosas destas, scilicet, las que más paresçian poder edificar se hazían delante de personas que los cognosçiesen para más se humillar ... todo lo qual se ha hecho con cuydado de la gloria del Señor y con fruto spiritual de todos, según se acostumbra en la Compañía»[30].

---

[25] En el registro oficial quedó consignado: «7º. Póngase en pràtica la Constitución de hazer probatión de un año después de los studios que acá también se ha comenzado, y háganse esas probationes conforme a nuestro Instituto», *Epp. NN. 115* 6-7.

[26] *Pol. Compl.* II, 675. Gil González Dávila, nombrado visitador de Aragón y Castilla en 1567, quedó prendado de las cualidades del P. Baltasar Alvarez, maestro de novicios en Medina. Consideró su ciencia «modesta, suadibilis et pacifica, plena fructibus bonis» (cf. Sant. 3,17), y propuso al P. General reunir en Medina a los novicios repartidos en otros colegios y a los Padres de tercera probación, para que se aprovechasen de tal maestro: ASTRAIN II, lib. 2, c. 4, pp. 285-86. En el catálogo de la probación, dos sacerdotes: uno de ellos con 11 años de Compañía y otro con 8: ARSI, *Cast. 13*, f. 145v.

[27] Juan Suárez * Huete 1528; SI Salamanca 1552; † Valladolid 1598 (AHSI 16 [1947] 23).

[28] Juan de la Plaza * Medinaceli c1527; SI oct. 1553 (ARSI *Mex. 4* 15v); † México 21.12.1602 (ARSI *Hist. Soc. 43* 119v).

[29] Carta escrita por comisión del P. Plaza, firmada por «Vaena» el 3 de enero de 1570: ARSI, *Hisp. 141* 257.

[30] J. SANTIVAÑEZ, *Historia general de la provincia de Andalucia de la Compañía de Jesús* 290 (ms en la Biblioteca Universitaria de Granada, copia reciente en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucia, Granada). En la carta anua de Granada, firmada por Sebastián Castillo, el

Se pondera también por otras fuentes el silencio, los efectos maravillosos causados por sus sermones en Granada, las correrías apostólicas llevadas a cabo por la Alpujarra, la Vega, y el valle de Lecrín, el ardiente celo por buscar las ovejas perdidas, la estima que causaba su obediencia. Se añade que hasta los jerónimos, cuyo monasterio dista poco de la casa de la Compañía, venían con entusiasmo a participar de las enseñanzas del P. Plaza a los novicios y tercerones jesuitas[31].

Problemas y soluciones

El grupo de estudiantes no sacerdotes, al que hemos aludido antes, se debía probablemente a la orden anteriormente citada de san Pio V. Nadal, consultado por el General, sobre el problema, había respondido que ningún escolar de la Compañía se ordenase por algún tiempo, y entretanto se diese al Papa la seguridad de que ningún sacerdote que saliese de la Compañía se vería obligado a mendigar, y se ofrecieran misas y oraciones al Señor, para ver si Su Santidad cambiaba de decisión. Como solución sustitutiva se ofrecía, el que los ordenandos hiciesen sólo la profesión de tres votos solemnes, continuando como escolares o coadjutores, cosa permitida por la bula de Julio III a la Compañía[32]. El número de sacerdotes ordenados en la Compañía durante esos años fue menor del que hubiese sido sin esas circunstancias; hasta que Gregorio XIII devolvió a la Compañía la integridad de su Instituto en este punto, el 28 de febrero de 1573[33].

Resultan interesantes y características las intervenciones de san Francisco de Borja para lograr que las probaciones de ese tercer año se hiciesen según el Instituto. El era consciente de que los que entraban en la Compañía terminados sus estudios no tenían necesidad de ese tercer año. Así lo respondió al P. Cañas[34] en 1569, añadiéndole: «... aunque quien no uviese hecho sus probaciones devríalas hazer antes de la profesión»[35]. Por eso ya en 1565 ha-

---

10 de enero de 1569, se cuenta: «Començóse este año a prinçipio de setiembre, a poner en execuçión la segunda probaçión de los que han acabado sus studios, lo qual en esta provinçia no se avía podido hasta a orora cómodamente haçer; y por pareçcer al p^e provincial avía más comodidad en este collegio al presente que en otro, ordenó se juntasen aquí algunos de los que más fácilmente se pudieron desocupar con algunos noviçios que aquí avía, y ordenó que de todos fuesse maestro el P.^e Doctor Plaça superintendente deste collegio: a hecho hasta aquí pláticas y conferençias a terçer día conforme al orden de la probaçion que V.P. embió, a tratado con mucho cuydado y muy de rayz de la oración y exerciçio de virtudes, y con las pláticas y cuydado que se a tenido se a visto no poco aprovechamiento spiritual, y, por la experiençia se ha entendido no importar menos a los de la Compañía esta segunda probaçión que la primera». *Hisp. 141* 196.

31 SANTIVAÑEZ 290.

32 *Mon. Nadal* III, 523-24; MHSI *Borgia* V, 857.

33 Con el breve «Ex Sedis Apostolicae»: *Institutum S.I.* I 54.

34 Juan Cañas * Budia c1525; SI Alcalá de Henares (MHSI *Mon. Ant. Flor.* 466); † Málaga 8.7.1596 (I. FEJÉR, *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu 1540-1640*. 1. *Assistentiae Italiae et Germaniae*. 2. *Assistentiae Hispaniae, Lusitaniae et Galliae* [Roma 1971-1976] 37 = [FEJÉR I/1 y I/2]).

35 ARSI *Congr. 41* 116v. Un poco antes, el 5 de agosto de ese mismo año, a propósito de los que habían hecho ya la tercera probación, y por edad u otras causas no habían emitido aún su profesión: «Aviendo uno hecho el año de probatión post studia finita no es necesario que haga otro para la profesión, porque de esso sirvió aquel tercer año, y basta que quando quiere hazer la professión haga lo que ordenan las Constituciones», Ibid. 116.

bía escrito a Portugal, que los sacerdotes y otros que entran «con letras para poder confessar, predicar o leer», no ejerciten estos ministerios en el primer año; si no fuese por su probación, y esto cuando se tuviese satisfacción de su virtud, con licencia del provincial, y comunmente al final del primer año o una vez pasado[36]. Era el régimen que la Congregación II había ordenado que se tuviese durante los años de noviciado, como era el caso de estas personas formadas a que aquí se refiere[37].

En cambio, escribe con amor, pero claramente, a Bustamente[38] en 1567, para que se corrija de algunos defectos; porque

«después de los estudios encierra por vía de recogimiento a los Padres, de manera que ni predicar ni confesar los dexa, y les haze hazer tan estrecha probación como la primera, y en fin, le falta la suavidad y demostración de amor que deseamos en los superiores»[39].

De las mismas provincias, surgían los deseos de poner en práctica seriamente la exigencia de la tercera probación. Ante las dificultades que se presentaban, al tener que sacar de sus cargos o ministerios a rectores o predicadores, o a otros padres de sus oficios, se respondió de Roma:

«Lo que me paresce es que algunas destas probaciones que suelen hazer al fin, como es recogerse por algunos días, hazer una confesión general y pedir limosna por las calles, no se dexen. En algunas otras como es servir en hospitales y peregrinar y si alguna otra uviese del tercero año que ympidiese las occupaciones más necesarias al servicio divino podránse dispensar en ellas commutándolas en otras cosas, aunque si cada semana una vez pudiese hazer algo, como sería servir en el hospital, sería bien lo hiziese ...»[40].

Parecería que en el generalato de san Francisco de Borja se habían dado algunos pasos en la institucionalización de la práctica de la tercera probación. Al menos se ha divulgado la preocupación y se cuenta ya con algunos ejemplos establecidos. Nadal en su tratado «De professione et choro»[41], escrito en 1572, explica:

«Religiones aliae exercent novitios in choro, in aliis ceremoniis; nos in iis ministeriis, quae sunt nostri instituti, et quae praeparent nostros ad ministeria Societatis in salutem animarum obeunda ... Unde fit, ut prius fieri sacerdotes debeant, quam professi»[42].

---

[36] *Instit. 51/II* 316rv.

[37] *Institutum S.I.* II 197, decr. 14: « ...utque biennio et bene probarentur Novitii, non litterarum, sed mortificationis ac profectus spiritualis studio vacando; in secundo tamen anno possit a Provincialibus ex commissione Generalis circa studium dispensari, habita ratione personarum, locorum et temporum, prout in Domino expedire iudicabitur».

[38] Bartolomé Bustamante * Alcalá de Henares 23.8.1501; SI Alcalá de Henares 28.1.1552; † Trigueros 21.6.1570. (AHSI 32 [1963] 3 46 98).

[39] *Borgia* IV 428.

[40] Respuesta al P. Cañas, provincial de Andalucía, fechada el 23 de septiembre de 1569: *Congr. 41* 116v; cf. 113v; *Hisp. 108* 129-30.

[41] *Mon. Nadal* IV, 165-82: escrito para obtener de Gregorio XIII la restitución del genuino espíritu de la Compañía: rezar en privado y no en coro el Oficio Divino, F. SACCHINI, *Historiae S.I.* pars III, Lib. VIII, nn. 11-8, pp. 380-81.

[42] *Nadal* IV 175.

Y afirma generalmente con respecto a los noviciados: «Hic etiam post studia saltem unum annum exercentur, qui studiis sunt perfuncti»[43].

Pero ni había llegado a universalizarse el hacer la tercera probación en los noviciados, ni a uniformarse, ni siquiera a extenderse seriamente su práctica en todas las provincias. A esta conclusión nos llevan los testimonios con que contamos. A la Congregación provincial de Andalucía se respondió sobre dónde y cómo harán la probación los escolares acabados sus estudios, que el lugar puede ser cualquier casa o colegio de la Compañía. Pero, donde se pudiera hacer buenamente, se considera más conveniente la casa profesa. El modo será procurando su aprovechamiento espiritual según el cap. 2 de la parte V de las Constituciones. Pueden servir en hospitales, enseñar la doctrina cristiana, pedir limosnas,

> «teniendo más oración, y en exercicios semejantes y officios domésticos, y no será necessario desamparar por esto la ayuda de los proximos si son confessores, o predicadores, ni sus officios en que están puestos por la obediencia, y todo esto depende de la prudencia y buen gobierno del provincial según las circunstancias»[44].

En la misma línea se respondió a la provincia de Toledo en 1568[45]. Y en 1570, parece aun más amplia la respuesta; pues añade al que no es necesario quitarlos de los ministerios y cargos en que están bien ocupados, la frase siguiente: «... mas que en sus mesmos ministerios tomen algunos días y tiempos en que se exerciten en actos de humildad etc.»[46].

No es de extrañar, pues, que entre los postulados de las Congregaciones Provinciales de 1572-73, preparatorias de la Congregación General que seguía a la muerte del santo Borja, encontremos varios referentes a la tercera probación. La provincia de Portugal pide que se cumpla el año de tercera probación y que se haga con exactitud; porque «aut praetermittitur, aut ita perfunctorie transigitur»[47], que no realiza el objetivo para lo que está destinado. La de Nápoles desea que la Congregación General III explique cómo se ha de hacer el año de tercera probación exigido por las Constituciones, y así se logre uniformidad en el modo de hacerlo[48]. Pero la Germania Superior da a entender que por allí, aún hay que introducirlo: «Cursibus iuxta Constitutiones ordinatis introduci posse et debere videretur tertius annus probationis de quo in Examine c. 4, n. 16 saltem antequam ad professionem admittantur»[49].

---

[43] Ibid., 178. Diego de Avellaneda, provincial de Andalucía, comentaba en febrero de 1568, a propósito de algunos jesuitas propuestos para la profesión de 3 votos: « ... especialmente teniendo estos çinco postreros el año de probaçión que las Constituciones diçen después de acabados los studios, que se juzga acá en el Señor ser muy necesario que se pusiese en prática más que hasta aquí», *Hisp. 108* 75v. Y el mismo san Francisco de Borja, General, propone a san Pedro Canisio, provincial de Germania Superior, que retrase la profesión de Teodoro Peltanus para ayudarle entretanto con el tercer año de probación, como lo piden las Constituciones: BRAUNSBERGER VI 292.

[44] *Congr. 41* 113v.

[45] Ibid. 164, aun refiriéndose a todos los que de ahí adelante se hubiesen de hacer profesos de 3 votos, «intuitu sacrorum ordinum recipiendorum», exige que hagan, de ordinario antes, su año de probación.

[46] *Instit. 51/II* 332v.

[47] *Congr. 42* 89v.

[48] Ibid. 10v.

[49] Ibid. 31v.

Conclusión

Había ya algunos sitios en donde se practicaba de un modo sistematizado la tercera probación, junto a los novicios. También san Ignacio en su tiempo había llamado a veces, a algunos a realizar las pruebas correspondientes a la tercera probación a la casa profesa de Roma, en donde se encontraban también los novicios.

En bastantes casos parece que se hacía todavía, sin retirarse de su destino o ministerio ordinario. No se había avanzado mucho en la institucionalización de este período de la vida jesuítica, con respecto al tiempo de san Ignacio.

Por noticias que encontramos en generalatos posteriores podemos pensar que en algunas provincias seguía habiendo Padres que no hacían prácticamente la 3ª probación.

3. *Generalato del P. Mercuriano (1573-1580)*

Durante el generalato del P. Everardo Mercuriano se fue consolidando la práctica de la tercera probación en algunas provincias. Se puede decir que no se avanzó mucho, continuando, en general, en la línea seguida por san Francisco de Borja. Se fue haciendo más común la idea de que lo mejor, para que la tercera probación diera los frutos que se esperaban de ella, era reunir a los que habían de hacerla en la casa del noviciado. Debió de influir en ello la experiencia ya tenida en algunas provincias, donde se había logrado un mayor grado de institucionalización de la práctica.

Algunas realizaciones prácticas

Después de dejar su cargo de secretario de la Compañía, ejercitado satisfactoriamente con los tres primeros generales, y haber dado la última mano a su «Chronicon», *Polanco* fue enviado como visitador a Sicilia (a. 1575). Allí se ocupó entre otras cosas de organizar la práctica de la tercera probación según las Constituciones[50]. Al dar cuenta de su visita al P. General, escribía:

«La seconda cosa che par importerebbe si mettesse in prattica è la probation del terzo anno, conforme alle constituzioni nostre, et per questo la casa professa par anche più a proposito che i collegii, perchè in quella si potranno far tutte le esperientie che dentro et for di essa, et etiam nelle missioni si hanno da far secondo le constitutioni»[51].

La respuesta de Mercuriano, escrita el 24 de diciembre de ese mismo a. 1575, amplía el tema. Previendo la posibilidad de que hagan también la tercera probación algunos más antiguos («vecchi»), necesitados de esta ayuda, aconseja a Polanco que trate este asunto con el provincial y sus consultores y le comunique el parecer que tienen[52].

---

[50] V. «Polanco (Jean Alphonse de)», en *Dictionnaire de Spiritualité* XII, col. 1839.1841-42; A.M. DE ALDAMA, *Imagen ignaciana del jesuita* 29; *Pol. Compl.* II, 391 431 495.

[51] *Pol. Compl.* II, 391.

[52] Ibid. 431.

Como paso institucional, en la «fórmula» según la cual los provinciales habían de informar al General, acerca de los que proponen para recibir el grado de profesos o coadjutores espirituales, datada en 1575, se incluye como punto 5: «An et qua satisfactione suis studiis absolutis (nisi ea ante ingressum absolverit) tertium probationis annum iuxta constitutiones peregerit»[53].

En la prática, contamos con varias informaciones de 1575 en que vemos cómo se tiene en cuenta este punto. Especialmente interesante, una comunicación de Polanco al General, de 20 de marzo de 1576, desde Palermo, a propósito de algunos que habían terminado sus estudios y le habían sido propuestos para profesos. Reconoce que en lo substancial son buenos, pero en algunos de ellos se desearía ver una mayor mortificación en algunas cosas.

> «Si faceva conto, añade, data la licenza di V.P., di farli far la probatione del 3º anno, acciochè si aiutassero nella detta mortificatione, in fuor di quelli doi che V.P. ha nominato fra loro, acciochè si potessero subito far professi ...»[54].

Pero como la razón que se daba para que hicieran la profesión tan rápidamente, era que hubiese alguno más en la Congregación Provincial con voz pasiva para ser elegido procurador, y esa ha cesado, pues el procurador había sido nombrado ya; se pensará de nuevo, si no es mejor que hagan la tercera probación, al menos en parte, antes de que emitan la profesión.

De atenernos a la noticia que nos da Sacchini, a partir del verano de 1578, la práctica de la tercera probación habría sido de nuevo exigida en Roma. Alguna intervención oficial debió de haber; pues anuncia así solemnemente el acontecimiento:

> «Hac primum estate, iam numero operarum paulo laxiore, tertius probationis annus revocari ad usum Romae coeptus. Is est annus (ut minus quoque periti Societatis institutorum intelligant) quem sanctus Ignatius post absoluta litterarum studia, iussit ab suae disciplinae alumnis in recolligendo ad Deum animo, et tanquam de integro in affectus scholam reformando, insumi: ut iam et doctrina armati, et pietate corroborati integri, vegeti, ardentesque ad pugnanda Dei proelia procedant in aciem»[55].

Y enumera después las misiones llevadas a cabo por algunos de los Padres de tercera probación: en Baucco de Campania, en Aquila, en la Abadía de San Salvador en Asís y en Ferentino. Ese mismo año se puso en práctica también en Palermo y en la provincia de Nápoles[56].

---

[53] *Instit. 40* 51.

[54] *Pol. Compl.* II, 494-95.

[55] SACCHINI, *Historiae S.I.* pars IV, lib. VI, n. 11, p. 174. En la Congregación provincial de Nápoles (1576) se propuso: «16. Quod absolutis studiis detur nostris annus probationis, reddantque rationem vel vitae totius vel ex quo a domo probationis exierunt, et ut ante professionem diutius in probationibus exerceantur iuxta Constitutiones». Se respondió de Roma: «Fiat», *Congr. 42* 113v. La petición es un indicio de que hasta entonces algunos no la hacían, o se les daba poco tiempo para hacerla. Ese mismo año 1576 la Congregación provincial de Sicilia expresaba el deseo de que en adelante se observase el tercer año de probación en la provincia, y que se diera algún modo para que se pudiese realizar convenientemente, Ibid. 121v.

[56] Téngase en cuenta la nota anterior. E. AGUILERA, *Provinciae Siculae S.I. ortus et res gestae* I (Palermo 1737) 221, afirma que el P. Mercuriano escribió a las provincias recomendando el año de tercera probación, y que ese año se puso en práctica en Palermo, en la provincia de Roma y en la de Nápoles.

Persisten deficiencias notables.

Tenemos varios indicios de que no en todas las provincias estaban aún claros los conceptos y establecida para todos la práctica de la tercera probación. El 5 de enero de 1579 se escribía al provincial de la provincia renana:

«Tertii anni eaedem probationes seu exercitationes sunt plane quae reliquorum novitiorum, nisi quod si sacerdotes fuerint, debeant in suis ministeriis ut sacramentorum administratione, puerorum catechesi et caeteris huiusmodi exerceri»[57].

Y el 10 de julio de ese mismo 1579, un año antes de la muerte de Mercuriano, escribía desde Villarejo de Fuentes, el P. Antonio Ibáñez[58]:

«El 3º año de probación se ha tenido en esta provincia [de Toledo] hasta aora por cumplimiento, parte porque a muchos no se les ha dado y parte porque a quien se ha dado ha sido en la casa professa de Toledo, o algún collegio donde quando nucho acompañaban a algunos padres que salían fuera y el tiempo que les sobraba empleaban en passar sus estudios. Ofréceseme que, pues la constitución ordena exerceatur in schola affectus etc. convendría este tercer año le tuviessen en la casa de probación, donde con exactión tratasen de su aprovechamiento y no otra cosa. Y ultra de lo dicho, ay esto más para que no estén en los collegios, que ay mucha falta en la Provincia de personas que sean para prefectos de las cosas spirituales, y así en los más collegios se señalan por cumplimiento, por no ser para ello»[59].

Del mismo Villarejo procede la información del P. Antonio de Mendoza[60] (6 de agosto 1579), quejándose de que la tercera probación no se hace bien en los colegios o casas profesas, porque las circunstancias no son las oportunas para obtener la finalidad que se pretende con ella.

«Y cierto, ut verum fatear, esta probatión hasta agora más a parecido ceremonia pura que otra cosa y no see qué modo sea de exercitarse in schola affectus y en lo demás que la regla dice, andar todo el día acompañando y, si desto sobra tiempo, estudiando sus casos, sin tener más trato de cosas de spíritu, ni quien dellos en ellas tenga más cuenta que de los otros hermanos coadjutores o estudiantes ...: porque dar a uno un año entero desocupado de toda cosa que le puede divertir para sólo tratar de sí, y esto a tiempo que ya no es niño como el primer noviciado, sino quando ya sabe de bien y de mal y conoçe ya la importançia de la virtud y spíritu, o por haberle gustado o por haber experimentado la falta que le haze el no tenella, bien se vee claro que este es medio que promete mayores y más importantes effectos de los que hasta agora hemos visto»[61].

---

[57] *Instit. 51/II* 227v.

[58] Antonio Ibañez * Gandía 1526; SI Valencia 23.10.1556 (*Arag. 10/I* 5); † Zaragoza 17.8.1594 (FEJÉR I/2 111).

[59] Villarejo de Fuentes (Cuenca) fue casa de probación en la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, desde 1567 a 1602: *Hisp. 128* 147v; A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España:* 7 vol. (Madrid 1902-1925) III 25 233. Ya en la fórmula para informar al General sobre los que se proponen para profesos o coadjutores espirituales del tiempo de Mercuriano (1575), revisada y reconocida en 1583, se pregunta, como punto 5: «An et qua satisfactione suis studiis absolutis, nisi ea ante ingressum absolverit, tertium probationis annum iuxta Constitutiones peregerit». *Congr. 41* 201; cf. nota 53 de este mismo cap.

[60] Antonio de Mendoza * Guadalajara 1590; SI Villarejo 1609; † Ocaña 2.3.1629 (*Tolet. 45* 53).

[61] ARSI *Hisp. 128* 138v-39r.

El caso de Villagarcía

Resulta evidente que había diversidad entre las provincias, aun dentro de España. El P. Luis de la Puente[62] nos da cuenta de cómo se hacía la tercera probación en Villagarcía de Campos, de la provincia jesuítica de Castilla, por este mismo tiempo. El 18 de octubre de 1579 tenían que comenzarla 16 jesuitas que habían terminado sus estudios. Ocho fueron a Medina del Campo y ocho a Villagarcía. La Puente procuró ir a Villagarcía, «por gozar de la mayor quietud y soledad que tiene aquel lugar: y mucho más, por gozar de tal maestro». El P. Baltasar Álvarez[63] era allí maestro de novicios, «atendiendo más particularmente a los que, acabados sus estudios de Teología, habían de hacer su tercer año de probación»[64].

Por el mismo la Puente sabemos que el «nuevo Visitador» – por tanto parece que habría de ser el P. Diego de Avellaneda[65] –, había tenido gran empeño en dejar bien asentada la práctica de la tercera probación en Villagarcía. Para nuestro la Puente, fue algo tan excepcional, que no recordaba ningún año mejor en todos los 40 años que había pasado en la Compañía, cuando escribía estas noticias[66].

Los «tercerones» eran guiados de modo diferente que «los demás novicios». Tratados con más blandura, se les ponía en el camino de la mortificación, para que se ofreciesen a ella. Se animaban con el ejemplo de los novicios, para poder también ellos darle buen ejemplo a los jóvenes. Siendo Villagarcía lugar de mercado público, ofrecía la posibilidad en los días de mercado, de «hollar la honra y vencerse a sí mismos» con mortificaciones públicas[67].

El P. Baltasar Álvarez tenía buen cuidado de hacerlos hombres espirituales, aficionados a la oración y trato con nuestro Señor. Pero para que no cayesen en el extremo de retirarse demasiado, dejando el trato espiritual con los prójimos, propio de la vocación a la Compañía, les exhortaba afirmando que ese

> «demasiado retiramiento no es espíritu de Dios, pues sabemos que quiere Su Majestad lo contrario y nos llamó para ello; ni es lo más seguro, porque la seguridad no la da el rincón, sino la protección de Dios, el cual nos puede desamparar en la celda, si nos quedamos en ella por nuestra propia voluntad, y nos amparará en la plaza si salimos por su obediencia ...»[68].

---

[62] Luis de la Puente * Valladolid 11.11.1554; SI Medina del Campo 3.12.1574; † Valladolid 16.2.1624 (I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos. (Siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico.* [Roma 1967] 134 [= Subsidia ad historiam S.I. 6]).

[63] Baltasar Álvarez * Cervera del Río Alhama mayo 1553; SI Alcalá de Henares 3.5.1555; † Belmonte 25.7.1580 (Ibid. 3).

[64] Vida del P. Baltasar Álvarez, c. XLVII, en *Obras escogidas del V. P. Luis de la Puente S.I.* (Madrid 1958) 217.

[65] Diego de Avellaneda * Granada 1530; SI Córdoba 13.2.1556; † Toledo 2.3.1598 (SCADUTO, *Catalogo* 8).

[66] Ibid. Sobre el Visitador, v. C.M. ABAD-F. BOADO, *Baltasar Álvarez Escritos espirituales* (Barcelona 1961); (= Espirituales Españoles, ser. A 4); fue nombrado en mayo de 1577; ASTRAIN, III 78.

[67] *Vida del P. Baltasar Alvarez* 217.

[68] Ibid. 218-19.

Por eso procuraba que ejercitasen los ministerios y aprendiesen a juntarlos con el espíritu. Algunos predicaban en la iglesia del noviciado; otros, salían los domingos a pie, acompañados de un novicio, por las aldeas de la comarca, a enseñar la doctrina cristiana a los niños, a predicar, a confesar. Otros eran enviados a tener breves misiones por los pueblos. Oración, mortificación y celo de ayudar a las almas, constituían, según la Puente, los tres puntos del programa del Instructor, «juntando con la teoría la práctica, que es la que hace esta hacienda»[69].

Tenían clara conciencia de lo mucho que importa reparar el espíritu que suele amortiguarse en los estudios, para saber bien unir con la teología

> «la ciencia mística del espíritu y trato familiar con Dios, y atender muy de veras a la propia mortificación del juicio y voluntad propia, y de las pasiones y resabios que han brotado de nuevo, y se han descubierto en el tiempo de los estudios, y estaban como amortecidos y encubiertos antes dellos»[70].

El entusiasmo que el Ven. P. Luis de la Puente sacó respecto a la tercera probación, le lleva a proclamar

> «cuán del cielo fue la traza de nuestro Padre san Ignacio en ordenar a los de la Compañía este año de tercera probación y recogimiento después de los estudios. Y ojalá se entablara en todas las religiones que profesan letras, para reparar el fevor del espíritu que se entibia con ellas, y hermanarlas con oración»[71].

Para ello reconoce que hay que hacerse de nuevo como niños, para ser de verdad grandes. Pero bastará «un año con diligencia», para traerlos contentos toda la vida y para que «sus trabajos con los prójimos sean de lustro y provecho, para gloria de Dios ...»[72].

Resumen

Podemos afirmar que, cuando el P. Aquaviva comienza su generalato, aún faltaba mucho para que la tercera probación se estableciese en una forma determinada, para todos en general, y para estar bien consolidada – como institución estructurada – en todas las provincias de la Compañía. Pero existían ya algunos ejemplos bien comprobados, en los que se aseguraba con más garantía el logro de los frutos deseados con ella, por san Ignacio, en las Constituciones de la Compañía. Eran los de aquellas provincias que reunían a los que habían de practicarla en el noviciado propio, y les ofrecían la posibilidad de las experiencias adecuadas, vida intensa de oración y abnegación, y ejercicio de los ministerios, bajo la guía de un maestro experimentado y prudente.

---

[69] Ibid. 220.
[70] Ibid. 217.
[71] Ibid. 220.
[72] Ibid.

V. Generalato de Aquaviva

1. *El tercer año de probación toma una forma definida*

La Congregación General IV termina el 22 de abril de 1581. En su decreto 9 ha recomendado al General, recientemente elegido, Claudio Aquaviva, a propósito de la admisión de los jesuitas al grado definitivo en la Compañía: « ... ut quod Constitutiones hac de re praescribunt, sine differentia personarum accurate servari curet, memor hoc ad Societatis conservationem vehementer pertinere»[1]. Los pasajes de las Constituciones a los que se refiere son los que tratan de la tercera probación implícita o explícitamente[2].

El P. Aquaviva se demostró consciente de la importancia de la recomendación, tomó las riendas de la situación y se fué ocupando, a través de sucesivas y complementarias ordenaciones, de dar forma y estabilidad al modo ordinario de hacer el tercer año de probación en la Compañía. El instrumento principal fue la Ordenación común para todas las provincias, dada en noviembre de 1583, titulada «De probatione tertii anni»[3]; completada en la revisión hecha en 1592, que será llamada «Ratio peragendi tertium annum probationis mense Januario 1592 recognita»[4]. Y, tras nueve años más de experiencia, publicará una nueva Ordenación común en 1601[5], que reforma la anterior, la perfecciona, y da forma institucional a las casas de tercera probación, como domicilios separados, con la finalidad propia de atender a los jesuitas que han de realizar su tercer año de probación.

A intervalos de 9 años (1583, 1592 1601) el P. Aquaviva tuvo tiempo[6] de ir comprobando las dificultades y ventajas que ofrecía la experiencia práctica, y de acudir a ellas con sus respuestas, o instrucciones particulares. Estas ayudaban a consolidar la institución y a crear una conciencia común de la utilidad e importancia de esa misma Institución, para una práctica fructuosa del año que san Ignacio había ligado a tantos y tan preciosos frutos espirituales, en orden al buen ser y eficacia apostólica de la Compañía[7]. Eran elementos necesarios, o muy convenientes, para vencer las dificultades que en algunas provincias se experimentaban.

La «Ordenación» de 1583

A poco más de dos años y medio de haber sido elegido General, el P. Aquaviva enviaba a las Provincias, por noviembre, esta «Ordenación» común, sobre la materia referente al tercer año de probación. Pocos meses antes, el 1 de febrero de aquel mismo año había sido firmada la bula «Quanto

[1] *Institutum S,I.* II 249.
[2] *Constitutiones* III 164-67 275-76.
[3] *Instit. 40:* «Ordinationum communium omnibus provinciis. To I (1573-1599)» 88rv.
[4] Ibid. 120v-24r; *Instit. 41* 70v-72 e *Instit. 178.* 247-49.
[5] *Epp. NN. 115* 247-51; *Instit. 50* 44r-6v: «Ordinationes pro tertio anno 23 jun. 1601».
[6] El generalato del P. Aquaviva duró hasta el año 1615 († 21 de enero).
[7] V. *Constitutiones* III 275-76 217 165 45-6.

fructuosius»[8], en la que Gregorio XIII hacía una nueva confirmación del Instituto de la Compañía y declaraba que los votos del bienio de la Compañía constituyen a los que los hacen «vere et proprie Religiosos». En la bula se incluía además un párrafo dedicado a la tercera probación:

« ... et, qui expleto novitiatu litteris operam dederint, illorum studiis absolutis, tertium etiam annum probationis in humilitatis exercitiis expendant, ut, si qua in re vel huius virtutis amor, vel pietas ac devotionis fervor per litterarum occupationem distractus intepuerit, per earumdem virtutum frequentiorem exercitationem et divinae gratiae ardentiorem invocationem restauretur ...»[9].

A esta reciente aprobación e importancia dada por la bula de Gregorio XIII a la tercera probación, aludirá el P. General entre los motivos que han de tener los superiores de la Compañía, para llevar muy en el corazón la realización fructuosa del año de tercera probación en sus respectivas provincias[10].

La ocasión y motivación más inmediata de la «Ordenación» de 1583 la ofrece la situación histórica. Aunque por los párrafos destinados en las Constituciones al tema del tercer año de probación, se podría tener una idea casi suficiente del modo y forma de realizarlo, varias provincias han deseado una mayor claridad y uniformidad sobre el tema[11].

Dada la importancia que tiene el asunto, y la utilidad que el hacer bien este año, con las exigencias indicadas por las Constituciones, reporta para la santidad de los miembros de la Compañía y la consiguiente eficacia de los trabajos apostólicos propios de su vocación, considera necesario el P. General que, en adelante, todos los superiores se empeñen en lograr que la «schola affectus» sea tenida y cultivada por todos con gran dedicación, diligencia y fervor.

La Ordenación «De probatione tertii anni», después de expresar estas ideas en la introducción, se detiene a especificar 8 puntos:

1. ¿Quiénes tienen que hacer ese tercer año de probación? Todos los que han terminado sus estudios en la Compañía de Jesús, no sólo los que se piensa que son aptos para la profesión de cuatro votos, sino también los que serán coadjutores espirituales. Los provinciales no dispensarán a ninguno, si no es por una gran necesidad, y avisando de ello al General; si no han podido antes, al menos después de haber concedido la dispensa, expresando la causa.

---

[8] *Institutum S.I.* I 87-90.

[9] Ibid. 88. El 25 de enero siguiente, la bula «Ascendente Domino» del papa Gregorio XIII incluirá un párrafo aun más amplio sobre la tercera probación. En él se especifica que han de hacerla los que van a ser profesos o coadjutores espirituales formados; y que, además de los ejercicios de humildad y abnegación que han de practicar en ese tiempo, han de ser probados hasta que el General juzgue conveniente en los ministerios propios de la Compañía, como son la predicación de la palabra de Dios, lecciones sacras y escolares, administración de la penitencia y Eucaristía: *Institutum S.I.* I 92.

[10] *Instit. 40* 88r.

[11] Ibid.: ... «quia nonnulla subinde in hac materia ex variis provinciis magis particularia a nobis quaesita sunt, ut maior lux haberetur, et uniformitas etiam in hac parte servetur, quaedam clarius annotanda putavimus». Recuérdense las peticiones ya hechas por las Congregaciones provinciales de Nápoles y de Germania Superior con motivo de la Congr. Gen. III (a. 1573): *Congr. 42* 10v y 31v: notas 48 y 49 del cap. precedente.

2. Se señala como lugar, donde se ha de realizar esta probación ordinariamente, la casa de probación donde también se prueban los novicios. Advirtamos aquí, por nuestra parte, el efecto de la experiencia de los años pasados en los anteriores generalatos y de las quejas llegadas de varias provincias, sobre la facilidad con que, de otro modo, se podría reducir casi a mero nombre, o fórmula vacía, lo del tercer año de probación. Aquaviva no excluye que en algún caso se pueda hacer en casas profesas o colegios, o el que puedan ser enviados a esos domicilios por algún tiempo también los que están en la tercera probación, con motivo de probaciones domésticas, como los demás novicios.

3. En cuanto a la fórmula a seguir, las pruebas serán las mismas que para los novicios, según se dice en la quinta parte de las Constituciones[12]: ejercicios espirituales y corporales, que ayuden a la abnegación del amor sensual, de la voluntad y juicio propios. Como es natural, exceptúa la necesidad de asistir a la explicación del catecismo y su repetición de memoria que se exige a los novicios[13]. Como también, conviene mostrar más confianza con ellos que con los novicios, que no han sido probados aún, no será necesario que alguien les acompañe cuando reciben visitas, y así en cosas semejantes.

4. Se ejercitarán sobre todo en aquellas pruebas, si han quedado algunas, que no hayan practicado en el noviciado. Pero también en la demás; como parecerá convenir más para mayor gloria de Dios, según los tiempos y las personas.

5. Aquaviva reconoce como fin principal de este año la adquisición de esa íntima familiaridad con Dios en los ejercicios espirituales de devoción, de que habla san Ignacio en la parte X de las Constituciones[14]. Por consiguiente, los tercerones tendrán el mismo tiempo de oración señalada que los novicios: una hora por la mañana, y media por la tarde[15]. Pero, si a algunos conviene no hacer en común[16], como se usa con los novicios, la oración de la tarde; se podría concederles facilmente que la hagan por separado.

6. En el tema de los estudios, es más bien radical. El corte es tajante. Ni ver nada nuevo, ni repasar los estudios hechos. Pero podrán usar, además de los libros acostumbrados de lectura espiritual, las obras de los Santos Padres; y ésto, no para recoger conceptos o frases útiles para la predicación, sino para su devoción y provecho espiritual. Por eso se recomiendan autores como

---

[12] *Constitutiones* III 164.

[13] V. «Ordo domus probationis», nn. 6 y 9: en M. RUIZ JURADO, *Orígenes* 199 184 218. Los del tercer año de probación han estudiado ya la teología.

[14] Enumerada entre «los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano», que «son más efficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud y specialmente la caridad y pura intención del divino servicio ... y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interesse». *Constitutiones* II 253.

[15] V. los decretos 97 y 98 de la Congregación General I (*Institutum S.I.* II 177), y el «Ordo domus probationis» ya cit. (nn. 2 y 10): en *Orígenes del noviciado* ..., 198-99.

[16] *Institutum S.I.* II 177; *Instit. 40* 88: «Tamen quantum ad locum ubi consuetudo esset ut a prandio Novitii omnes simul orarent, si commodius ipsis esset separatim, posset facile concedi».

san Gregorio, san Basilio, san Bernardo, y otros que más expresamente escribieron de cosas espirituales, además de los comprendidos en el catálogo que se da al Maestro de novicios[17].

7. En cuanto a predicación y confesiones, se confirma la regla ya conocida: no se ejercitarán en esto, sino a sus tiempos y para probación, como se suele practicar con los novicios que son sacerdotes. Podrán ser enviados, sin embargo, por uno o dos meses, a misionar y enseñar la doctrina cristiana por pueblos y aldeas, o a ministerios de esa índole.

8. Nada de dar clases en escuelas superiores, ni en las inferiores. Pues, aunque esto pudiera ser un modo de mortificación, ocupa demasiado al hombre, y no le deja tanta libertad para dedicarse a sí. Hay otros modos de ejercitar esa mortificación en ese año, según las Constituciones[18]. Por lo demás, ya tendrán tiempo, después, de ayudar a la Compañía en ese género de ocupaciones.

Aquaviva envió su Ordenación a las provincias y pidió que le fuesen comunicadas las dificultades o dudas que surgieran en la ejecución, como también las sugerencias que se creyesen oportunas para contribuir al fin deseado. Recibió comunicaciones y respondió a las dudas durante varios años.

Su ejecución

Entretanto, encontramos en varios catálogos y cartas del tiempo las señales de cómo se fue poniendo en práctica la orden del General.

Que los frutos que se pretendían y la ejecución adecuada no vinieron tan inmediatamente, lo prueba entre otras la carta del P. Diego Morales[19], escrita en Barcelona el 11 de mayo de 1585, para informar sobre la provincia de Aragón:

> «Una cosa desseo mucho que se guarde de las ordenadas, y es el 3º año, a lo menos de aquí adelante. Dos cosas veo que me dan pena, la una que los nuestros no muestran contento quando lo hazen o van a hazer, y plega a N.S. no sientan dello pena: Han formado concepto que es año de melancolía, y assí a dos o tres les ha dado mal de coraçón en el año, que antes nunca lo havían tenido ...»

---

[17] En la ed. del P. Mercuriano de *Regulae S.I.* (Romae 1580) 108, hay un catálogo de obras recomendadas al Maestro de novicios. Lo confirmó Aquaviva en 1590, sin más añadidura que la de L. Blosio: P. LETURIA, *Lecturas ascéticas* 315-17 326-31 (v. p. 315, n. 210). Además de los citados en nuestro texto, se recomiendan para los tercerones: san Agustín, san Buenaventura, san Vicente Ferrer, y Tomas de Kempis, santa Catalina de Sena y Dionisio el Cartujano, que formaban parte de la tradición en la Compañía desde san Ignacio. Pero aparecen además: Casiano, las homilías de los santos Doroteo, Macario y Cesáreo de Arlés, los opúsculos de S. Efrén (como *De misericordia divina y Epistola ad Montanos)*, de san Nilo (*De oratione, De octo spiritibus malitiae, De monastica exercitatione* y otros), de Isaías Abad (probablemente las *Orationes publicadas en latín en 1574, cuyo autor vivió en el s. V en Palestina)*, De Diadoco obispo de Fótica, de Hugo de Floieto, Fouilloy (*De claustro animae:* PL 176, 1018-1182), de Ricardo de san Víctor; el *De eruditione religiosorum* atribuído a Humberto de Romanis (pero que es de Guillermo de Perault O.P. † c.1261), de san Pedro Damián; y el *De miraculis* de Pedro el Venerable (Cluny: PL 189, 851-954). La lista se publica en Archivio Italiano per la Storia della Pietà 2 (1953) 47-8: articolo de P. de Leturia, ya citado.

[18] *Constitutiones* III 18-30.

[19] Diego Morales * Ciudad Real c1550; SI 1570 (ARSI *Cast. 14* 136v); † Medina 28.2.1605 (FEJÉR I/2 154).

Y después de indicar cómo algunos, puestos para ayudar al provincial, contribuyen a que se haga con remisión, comenta:

« ... que aquí pierdo la paciencia, como si el 3º año fuesse matasanos ... siquiera se ocupassen en leer libros devotos y cessassen de estudiar: que sé cierto de uno que en el 3º año andava medio muerto, y sacado de allí estudiava como si tal no tuviera. Temo no nos haga guerra el demonio por aquí con harto daño de la Compañía»[20].

Pero ya en el catálogo de la provincia Germania Inferior (a. 1596) aparece el P. Johannes Bargius[21], designado como quien ha ejercido 11 años y medio de maestro de Novicios en Tournai (Bélgica); y sabemos también, que ha hecho de Instructor de tercera probación[22]. En el catálogo de 1587, de la provincia de Toledo, hay en Villarejo 7 sujetos de tercera probación y 12 novicios estudiantes de la «segunda probación»[23]. No se asigna a ninguno el título de Instructor. En la misma casa de probación de Villarejo, en el catálogo de 1594, habrá cinco padres y dos Hermanos en 3ª probación[24]. En estos tiempos no se usa todavía la denominación Instructor. Es el mismo Maestro de novicios el que suele hacer de Instructor de los que están en la tercera probación. Así lo vemos en la carta dirigida por el P. Possevino[25] el a. 1588 al P. Bartolomé Ricci[26], superior y maestro de novicios en la casa de probación de Roma, sobre la formación, referida también a los del tercer año de probación[27].

El P. Aquaviva se consolaba en una de 1589 con el provincial de la India, Pero Martins, «en procurar que se introduzga y con effecto se haga el 3º anno de probación, de lo qual en gran manera piende el ser los operarios tales quales se desean» ... Le animaba, además, a que ninguno dejara de hacerlo por falta de personal apostólico, «pues no haze caristía el tardarse el madurar la fruita, pero el cogerla sin tiempo sý, porque después no es de provecho». No se quita a la conversión de las gentes ese año; porque más vale «un anno aviendo procedido esto con fructo que tres, ni aun que diez sin spírito ni

---

[20] *Hisp. 130* 126. A la provincia de Milán se escribía el 6 de mayo de 1584: «Quando dicitur ne Provincialis dispenset in tertio anno intelligitur ne differat, nam debet esse tempus praefixum tertio anno, alias plus aequo differri posset; imo nec interrumpere illum possunt, nisi ad breve tempus, inconsulto Generali», Wien, Nationalbibliothek, *Cod. 12404** 180v. Y ese mismo año, se había respondido a la Congr. provinc. de India Oriental: « ... nullus qui in societate litteris operam dederit, quomodocumque studiorum suorum rationem ex praescripto Superiorum sit secutus, ab huiusmodi anni probatione eximi dedet sed ii tantum qui post ingressum in Societatem non studuerint», Ibid.

[21] Johannes Bargius * Amsterdam 21.9.1555; SI Leuven 5.9.1578 (ARSI *Fl. Belg. 9* 258-59); † Harlem 9.7.1600 (Fejér I/1 15).

[22] Braunsberger VIII 374-75 (nota).

[23] ARSI *Tolet. 12/I* 192v: todos hermanos, aún estudiantes. El último está tachado. El Rector era el P. Juan de Peralta. En Villagarcía en esa misma fecha: 4 Hermanos de 3ª probación, ARSI *Cast. 14* 213v.

[24] *Tolet. 12ª* 212v; en 1599: 9 Padres y ningún Hermano, Ibid. 223. En Villagarcía, en 1593: 3 Hermanos de 3ª probación *Cast. 14* 247.

[25] Antonio Possevino * Mantova 12.7.1533; SI Roma 29.9.1559; † Ferrara 26.2.1611 (Scaduto, *Catalogo* 120).

[26] Bartolomeo Ricci(o) * Castelfidardo 1542; SI Roma 1566 (Sommervogel VI 1782); † Roma 12.1.1613 (Fejér I/1 210).

[27] *Instit. 211* 61v-72.

aprovechamiento proprio»[28]. Ya a fines de 1590 encontramos en la carta anua de la casa de probación de Nuestra Señora de la Concepción (en Goa): «Allem destos, otros acabados sus estudios corren con el tercero año de probación»[29].

Se prepara la revisión

De 1589 es la respuesta dada por Aquaviva al provincial de la provincia Romana, sobre el lugar, modo y tiempo de hazer el tercer año de probación[30]. Nos resulta un antecedente, en que aparecen ya casi todas las determinaciones, que entrarán a formar parte de la «ratio peragendi tertium annum probationis», que será publicada en enero de 1592, como revisión de la Ordenación dada en 1583.

En cuanto al lugar donde se puede o debe hacer este tercer año de probación no cambia nada lo ya ordenado en 1583[31]. En cuanto al tiempo en que han de ser enviados a esta probación, hace algunas precisiones que no aparecían en la Ordenación de 1583: terminados los estudios en la Compañía «antequam ullis ministeriis deputentur»[32]. Los que «selecti sunt ingenii» y han de ser enviados a un bienio de estudios especiales, que no se les impida hacer antes esos estudios, según se dice en las Constituciones y en la regla 52 del provincial. Antes de ir al tercer año de probación deben ser ordenados hacia el final de sus estudios. Pero si algunos no han recibido todavía las órdenes sagradas, no hay inconveniente en que las reciban durante el tiempo de esa tercera probación. Con todo, se avisa que sólo raramente se les prorrogue hasta ese tiempo de ordenación[33].

También en el modo, se hacen nuevas precisiones. Si no han ejercitado todavía el ministerio de las confesiones, conviene que lo ejerciten durante un mes, en donde parecerá al Rector de la casa de probación o al Provincial; pero no en la casa profesa, o en los colegios, entre los operarios ordinarios. A no ser que se eviten los inconvenientes que ello tendría, como serían las sospechas, o extrañeza, causadas al ver que se les retira tan pronto. Se les prohibe también el tener conferencias de casos de conciencia, o sobre las Constituciones y Reglas. Estas últimas, como las de los sacerdotes, predicadores, enviados en misión, las Constituciones, bulas de Paulo III y Julio III, de Gregorio XIII y la de Pío IV «contra apostatas», podrán leerlas en privado. A los libros de lectura ya indicados en 1583, se añaden ahora algunos comentarios («aliquis paraphrastes») sobre los Salmos, que puedan ayudar a la devoción.

---

[28] *Doc. Ind.* XV 816-17.
[29] *Doc, Ind.* XV 539.
[30] *Instit. 43* 19v-21r: en ella alude varias veces al «Ordo» dado en 1583.
[31] Ibid. 19v.
[32] Ibid. 20r. Se incluyen los estudios especiales de los que hayan de hacerlos, según la regla 52 del Provincial: v. *Regulae* (Roma 1582); *Institutum S.I.* I 78; *Constitutiones* III 127-28.
[33] *Instit. 43* 20r: «raro debeat prorogari».

Se les señala con quién podrán confesarse y dar cuenta de conciencia, como se hará en 1592[34]. Lo mismo, el salir de casa y hablar en ella con quien se le designa, tener la recreación con los novicios, y acudir a los oficios humildes como ellos, bajo la dirección del Hermano encargado. Leerán en el refectorio «ordine suo», y no serán enviados a colegios, o casa profesa; si no es «extraordinarie et ad breve tempus ... dummodo eorum ratio habeatur, ut sint bene occupati»[35]. Para evitar los inconvenientes que se pueden seguir de la conversación con los novicios, haya síndicos en las recreaciones y se den penitencias a los que faltaren a la prudencia. Los del tercer año de probación podrán tener algunos ratos, más que los otros, de paseo en silencio por el huerto.

2. *La revisión de 1592*

Con las observaciones ya indicadas en la respuesta de 1589 al provincial de Roma, queda ya casi del todo perfilado el contenido de la «Ratio peragendi tertium annum probationi mense Januario 1592 recognita»[36]. Se puede afirmar en general, que no hay correcciones a lo dicho hasta entonces, sino más bien algunas nuevas especificaciones que completan lo ya ordenado en 1583.

Tales complementos son los siguientes:

1. Se especifica que se ejercitarán en las mismas 6 experiencias señaladas para los novicios, o semejantes, comenzando por el mes íntegro de Ejercicios[37].

2. Se permite la posibilidad de tener más tiempo de oración «re cum Superiore communicata»[38].

3. Entre los Santos Padres recomendados se nombra a san Agustín, en vez de a san Gregorio. Y entre las lecturas que pueden hacer en privado, se incluyen algunos Directorios de pastoral; así como entre los documentos que se les deberán entregar, se incluye ya la bula de Gregorio XIV «Ecclesiae catholicae»[39] de 28 de junio de 1591, en la que se confirma el Instituto y el modo de gobierno de la Compañía.

4. Se insiste en que no hablen con nadie sin permiso del Maestro[40], y en que procuren, èn todo, ser ejemplo para los novicios, en los oficios humildes y en la conversación.

---

[34] Ibid. 21v: Se confesarán ordinariamente con el Socio del Maestro de novicios. Pero si alguno pide insistentemente hacerlo con el Superior, se le podrá conceder. La cuenta de conciencia se dará al Provincial, según su Regla; o al Maestro, si el Provincial lo encomienda a él, por hallarse impedido.

[35] Ibid.

[36] *Instit. 40* 120v-24r.

[37] «Eidem igitur omnino hi, quibus Novitii exerceri solent, probationibus exercebuntur, hoc est sex Societatis experimentis, et aliis similibus iuxta Novitiatus consuetudinem, sumpto exordio a spiritualibus exercitiis in ipso huius probationis initio per integrum mesem». Ibid. 123.

[38] Ibid.

[39] *Institutum S.I.* I 118-25; *Instit. 40* 123rv. Aunque en la Instrucción de que venimos hablando no se haga mención explícita de san Gregorio, está incluido en la frase: «el alii, qui in catalogo Magistri Novitiorum recensentur» (123r); ya quę en dicho catálogo se nombran *Moralia* y *Dialogi* de san Gregorio: cf. *Institutum S.I.* III 129.

[40] *Instit. 40* 123v-24r.

5. Una aclaración sobre la doctrina cristiana. Se mantiene la excepción que para ellos se hacía en el tener que asistir a la repetición y aprendizaje de memoria. Pero el no obligarles generalmente, no les exime de asistir a las exhortaciones y repeticiones de ellas, que se suelen tener en el noviciado, ni del ejercicio de la enseñanza de la doctrina del que se habla en la regla 76 del Maestro de novicios[41]. Más aún, si en algunas provincias el Provincial juzga, después de consultar algunos Padres prudentes, que allí deban asistir también a la explicación de la doctrina que hace el maestro, para su mayor humildad y piadoso ejercicio, lo puede determinar así.

6. Finalmente se establece con toda claridad, que los superiores de la probación notifiquen con frecuencia a los Provinciales el estado y aprovechamiento de los que practican el tercer año de probación, con qué medios se les ayuda a progresar la virtud, cómo se aprovechan ellos y se enmiendan de sus defectos. Para lo cual es necesario que los superiores hablen con ellos sobre estas materias, en particular sobre cómo les va en la oración y en la mortificación, y cómo hacen para progresar en su espíritu.

Su ejecución

Las reacciones que poseemos, a este «Ordo» revisado del P. Aquaviva, son indicios de que la institución se va consolidando y confirmando allí donde ya existía; y se va estableciendo, donde aún no había llegado a realizarse establemente. Se advierten las explicaciones, o peticiones de dispensa, para los casos excepcionales.

En octubre de ese mismo año 1592, el viceprovincial de Castilla Francisco de Galarza[42], se preocupa por dos o tres sujetos que ha enviado al tercer año de probación sin tener todavía las órdenes sagradas: «Vea V.P. si (h)abrá con ellos alguna dispensación»[43]. No sólo pedirá la dispensa, sino que promete «que para otro año podráse prevenir, de manera que se comiencen a ordenar el quarto año de theología»[44].

En septiembre es Bartolomé Pérez[45], provincial de Andalucía, quien acusa recibo del «orden que viene para los de 3ª probación», y promete toda diligencia para que «desde luego se asiente»[46]. Se ve que lo deseaba:

---

[41] Ibid. 124; en la regla 76 del Maestro de Novicios se dice al final: «Et instruantur in modo docendi illam (doctrinam christianam) iuxta morem regionis. Uno vero die cuiusque hebdomadae fiant toni». *Institutum S.I.* III 129.

[42] Francisco de Galarza * Valladolid c1547; SI 1566 (*Cast. 14* 136); † Soria 11.7.1610 (Fejér I/2 85).

[43] *Hisp. 134* 306.

[44] Se le había respondido de Roma: «Que guarden el orden. Que se les podrán dar las órdenes menores», Ibid. 306v. Por ello, el 23 de enero de 1593, de nuevo Galarza aclaraba: «La licencia que pido a V.Pd. para ordenarse los de tercer año de probación es para los sacros y assí pido a V.Pd. nos la envíe, que para otro año podráse prevenir ...», *Hisp. 135* 41. Véase en la nota 24 la diferencia entre los años anteriores a 1593 y los posteriores en cuanto a Hermanos (estudiantes no ordenados aún) en tercera probación.

[45] Bartolomé Pérez * Zaragoza 1548; SI 1563 (ARSI *Baet. 8* 51); † Villagarcia 24.11.1621 (Fejér I/2 177).

[46] *Hisp. 134* 299.

«Espero en el Señor que ha de ser de mucho provecho, por ser una de las cosas que aora más nos importan el reformar bien en espíritu a los que vienen de los estudios, para que en los ministerios le conserven. Y tengo mucho temor que nos ha de pedir el Señor quenta estrecha a los que teniendo tan buena directión y órdenes nos falta la eficacia en el entablarlos y ponerlos en execución. El Señor nos ayude para que lo hagamos como debemos»[47].

Pronto fue a Montilla y notó que la mayor parte de lo que se ordenaba de Roma estaba ya así en Montilla, donde se formaban y probaban los novicios junto con los del tercer año de probación: «Y así ha sido más fácil, y será, irlo executando todo como viene al pie de la letra»[48]. Hasta ahora sólo había dispensado con alguno temporalmente, hasta encontrarle suplencia para su cátedra de latín: ... «de aquí adelante avisaré a V.P. quando se dispense con alguno, como viene en el orden»[49].

Sabemos que en India se había comenzado ya hacía unos años a llevar más en serio la exigencia de la tercera probación[50]. Se practicaba en la casa de probación de Ntra. Sra. de la Concepción en Goa[51].

Aunque venían acabados sus estudios, el tercer año de probación no se tenía entero, «sino algunos meses», ni «con aquella estrecheza que las reglas mandan»[52]. Pero, desde que entró en el provincialato el P. Francisco Cabral[53], ordenó que el año se tuviese entero, y que no se dispensase en cuanto fuese posible, «con todo rigor y estrecheza»[54]. Por eso, cuando llegó la «Ordenación» de 1592, fuera de lo de «la doctrina y de los tonos, todo lo demás se guardaba mui exactamente»[55]. Más aún se podía comunicar la devoción y fervor con que ese año se aceptaba, la humildad con que procedían los Padres y Hermanos.

Desde la India, Valignano[56] había escrito en 1594 al Viceprovincial del Japón (1594), para que se ejecutase allí también con toda exacción («infaliblemente») la «Ordenación» de 1592: « ... se comience con 10 hermanos portugueses que este año acaban sus studios, unos de casos y otros de theología que están para se ordenar»[57]. Cinco de ellos entrarían con los novicios que se habían de recibir ese año, para hacer su tercera probación. Los otros 5 vendrían a la India para ordenarse. Luego volverían al Japón para hacer su tercer año de probación. Y los otros, que lo habrían terminado ya, vendrían entonces a la India, a ordenarse; si el Obispo en ese tiempo no fuere al Japón.

---

[47] Ibid.
[48] Ibid. 313.
[49] Ibid.
[50] *Doc. Ind.* XV 816-17; cf. texto correspondiente a la nota 28.
[51] Ibid. 539.
[52] Ibid. XVI 451-52.
[53] Francisco Cabral * Lisboa 1533; SI 1554; † Goa 16.4.1609 (AHSI 58 [1989] 212, n. 24).
[54] Ibid.
[55] Ibid. 452.
[56] Alessandro Valignano * Theate fev. 1539; SI Roma 29.5.1566; † Macao 20.1.1606 (*Doc. Ind.* IX 18*-9*).
[57] Ibid. 785-86.

En los catálogos de 1593 y 1594 de la provincia de Austria, vemos que aparecen ya los nombres de dos sacerdotes «novitii tertii anni» (a. 1593), y «agunt tertiam probationem» (a. 1594), en la casa de probación de Brno donde el Maestro de novicios es el P. Octaviano Navarolla[58].

En 1596, el P. Pedro Bernal[59], provincial de Andalucia, avisaba al P. General que el P. Agustín de Quirós[60] no había hecho su año de tercera probación, por haber tenido que ocuparse en enseñar teología a sus hermanos en religión. Pero, durante las vacaciones, desde san Juan (24 de junio) hasta san Lucas (1º de octubre) estuvo en el noviciado. Luego se ejercitaba en mortificaciones y oficios bajos, oración y lectura espiritual, en un colegio. Era buen religioso: «Deséase que V.P. dispensase con él para que con esto cumpla con su tercera probación»[61]. La respuesta no fue una concesión fácil. Se le recordó que, según lo ordenado.

«quando por necessidad temporal la casa de probaçión no pudiese tener tanta gente, puede el Provincial passar todos los del 3º año que junto le hagan en otro colegio, pero no dividirlos en diversos colegios; que esto se ha pretendido evitar, porque la experiençia ha mostrado que no era de efecto para lo que se pretende»[62].

Hay otros testimonios de cómo Aquaviva insistió en que se conservase y fomentase el carácter propio del año de probación. En 1598 escribió al P. Alonso Rodríguez[63], Maestro de novicios en Montilla y a su provincial, Francisco de Quesada[64]:

«Avísanme que en Montilla son operarios los padres del año tercero de probación, y los hermanos coadjutores noviçios haçen los ofiçios. Si es ansí, V.R. lo remedie pues veo el inconveniente, y es contra el orden dado»[65].

Entretanto, debieron de llegar al P. General, desde diversos noviciados, noticias de los inconvenientes que se experimentaban, sea por la diversidad de trato y ejercicios que había que dar en la misma casa de probación a los del tercer año y a los novicios, sea por la convivencia y conversación entre personas de tanto años ya en la vida religiosa y los que todavía comenzaban[66]. El P. Aquaviva estaba convencido de la necesidad e importancia de dar al asunto una solución que respetase el carácter de la tercera probación; más aún, que la hiciese alcanzar los frutos que se deseaban y esperaban de ella en las

---

[58] Ottaviano Navarolla * Cremona c1553; SI Roma 26.8.1577; † Bologna 15.9.1617 (MHSI *Cat. Prov. Austr.* I 738).

[59] Pedro Bernal * Granada 1531; SI 1555 (*Baet. 8* 108); † Gaudix 22.11.1601 (FEJÉR I/2 26).

[60] Agustín de Quirós * Andújar 1576; SI 1583 (*Baet. 8* 56v); † México 13.12.1622 (FEJÉR I/2 188).

[61] *Hisp. 139* 348.

[62] *Baet. 3* 290.

[63] Alonso Rodríguez * Valladolid abril 1538; SI Salamanca julio 1557; † Sevilla 21.2.1616 (IPARRAGUIRRE, *Comentarios* 205).

[64] Francisco de Quesada * Baeza 1539; SI 1561 (*Baet. 8* 132); † Granada 23.9.1628 (FEJÉR I/2 188).

[65] Ibid. 384; se puede ver la carta al mismo P. Rodríguez, sobre el asunto: Ibid. 386.

[66] *Epp. NN. 115* 248.

Constituciones. Pero también sabía por experiencia histórica que, el repartir en varias cosas o colegios a los que hubiesen de hacer esa tercera probación, como algunos proponían, era dejar que no hiciesen el tercer año de probación, «ma cosa di nudo nome»[67]. Después de rogar al Señor y consultarse con sus Asistentes, decidió escribir una nueva «Ordenación», que reformaba a fondo y completaba las anteriores.

3. *La nueva «Ordenación» de 1601*[68]

El cambio más importante que contempla, como solución a las dificultades dichas, es separar a los del tercer año de probación de los novicios; señalarles como lugar propio para ellos una casa diversa, en lugar apartado y pacífico, donde bajo los cuidados de un padre apropiado al cargo, se dediquen sin distracciones a los ejercicios que practicaban en la casa de probación. Si en alguna región por circunstancias particulares, trajese mayores inconvenientes esta separación, se deberá avisar a Roma.

Las demás cláusulas de la «Ordenación» determinan algunos puntos de referencia, creados por esa nueva situación, y adaptan más a las circunstancias particulares – de estudiantes que han terminado sus estudios sacerdotales –, las normas a las que se atenían hasta ahora, en gran parte debidas a tener que convivir con los novicios.

1. Supuesta la separación, no podrán ser menos de 10 ó 12 en número. Si en un solo año, no hay tantos en una sola provincia, se podrán unir para alcanzarlo los de varias provincias cercanas. Si ni aun así se llegase al número suficiente algún año, avisarán para que se decida si conviene esperar algún tiempo para alcanzar el número suficiente, o si se ha de dispensar en que sean menos de 10.

2. El Maestro, o Superior, en esa casa, deberá ser un Padre de autoridad y crédito, como sería un ex-provincial, de quien se dejen gobernar más fácilmente.

Esto por lo que toca a lo esencial que corresponde a la nueva situación. En ella será más fácil tratar a los de tercera probación de modo adecuado a su edad, estudios, y tiempo en la Orden. Porque:

1. Las exhortaciones y conferencias no serán como las de los novicios. Aunque tratarán de la oración, de la perfección, del propio Instituto, del celo de las almas, se podrá también tratar de los ministerios con el prójimo, y serán más acomodadas a su capacidad.

2. En vez de la explicación del catecismo, que se hace a los novicios, se podrá tratar: a) del «Directorio»[69] sobre el modo de dar Ejercicios con aten-

[67] Ibid. La propuesta de distribuirlos en diversos colegios o casas procedía de Germania Superior: B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. 4 vol. (Freiburg, München-Regensburg 1913-1928) II/2 558.

[68] *Epp. NN. 115* 247-51, enviada a los provinciales de Italia el 23 de junio.

[69] En octubre de 1599 se publicó el *Directorio* oficial, después de largas consultas y de la revisión del documento por la comisión designada al efecto en la Congr. Gen. V (1594). La edición crítica: en MHSI *Directoria* 568-751.

ción a las dudas y advertencias prácticas; b) de las «Industrias»[70] del P. Polanco y del modo de ayudar al prójimo para salir del pecado; c) de cómo ayudar a bien morir[71]; d) de las partes del Instituto que se refieren a las virtudes, ayuda de las almas, reglas de los sacerdotes, confesores, predicadores, misiones, etc.[72], e) en particular, lo que sirva para despertar y fomentar la devoción, reverencia y amor al santísimo Sacrificio de la Misa, como el opúsculo de san Buenaventura sobre las ceremonias de la Misa[73], obras afectivas o devotas, como la de G. Biel sobre el Canon[74], u otras de ese estilo; f) por espacio de un mes, antes de ser enviados a misiones, se tendrán algunas conferencias de los casos de conciencia más necesarios, para que no vayan tan desprovistos.

3. Alguna que otra vez, por turno, podrán predicar sobre materias como la obediencia, humildad, pobreza, caridad fraterna, oración, etc. a modo de exhortación práctica, que manifieste los sentimientos e ideas que el Señor les comunica, más que a modo de sermón.

4. En el tiempo dedicado a ejercicio de memoria, podrán aprender los Salmos, las Cartas de san Pablo, y una vez que terminen éstas, algunos profetas menores.

5. El ejercicio corporal no será como para los novicios. Mirará más a mortificación y a la interrupción de los ejercicios mentales que al cansancio. Aunque no se deje de practicar el uso de humillarse en el modo de vestir y otras mortificaciones semejantes.

6. En la habitación, huyan del ocio, y tengan el tiempo repartido entre lectura de santos, meditación y oración vocal; sin dejar jamás el examen particular, no sólo para extirpar los vicios, sino para adquirir las virtudes.

7. No escriban ni reciban cartas de mero cumplimiento, y mucho menos de noticias. Se da mucha importancia a esto para habituar la persona a dedicarse sólo a Dios y a sí mismo. Si ocurriere algún asunto importante, el superior verá si conviene entregar la carta o responder[75].

---

[70] Se ve que las *Industrias* del P. Polanco corrían ya manuscritas. Su edición se hizo en *Pol. Compl.* II 725-807. Pero el texto que comentamos se refiere probablemente a las *Industrias para ayudar al prójimo*, que corresponde sólo a las pp. 776-807 del vol. cit. Son las llamadas *2as Industrias:* v. art. «Polanco (Jean Alphonse de)» en *Doct. de spir.* XII 1840-41.

[71] También había publicado Polanco en Macerata (1575) su *Methodus ad eos adiuvandos qui moriuntur*. Tuvo traducciones al español (Zaragoza 1578), alemán (Dillingen 1584) y francés (Douai 1599), además de 17 ediciones latinas.

[72] El P. Aquaviva había mandado a las provincias el 15 de abril de 1600 sus *Industriae pro Superioribus Societatis ad curandos animae morbos* (Florentiae 1600). Las *Regulae missionum*, como también *Regulae concionatorum*, habían sido editadas por primera vez por Mercuriano (1580). Las *Regulae sacerdotum*, por Laínez (1561?), abreviadas por Borja (Roma 1567), y revisadas por Mercurinao y Aquaviva. Pero pudiera entenderse también de la explicación de la Formula del Instituto S.I. y de las Constituciones S.I. (en particular, las partes VI-VII): cf. L. POLGÁR, *Bibliographie der älteren, offiziellen Ausgaben des Instituts der Gesellschaft Jesu* AHSI 33 (1964) 93-4.

[73] *De praeparatione ad Missam*, ya cit. por el P. B. Álvarez en sus explicaciones de las reglas de la Compañía de Jesús: Cf. B. ÁLVAREZ, *Escritos espirituales* (Barcelona 1961) 526.

[74] *De canone Missae* se explicaba entonces en las Universidades. Laínez lo explicó en la Univ. de la Sapienza de Roma: *Fontes narr.* I 122-23; *Salmeron* II 735; *Mon. Lain.* I 550.

[75] «Non scrivano, né ricevano lettere officiose, e molto meno di novelle in modo alcuno, ma se vi sarà negotio ch'importi, il superiore vedrà se conviene dar la lettera, o rispondere, e questo importa più di quello che altri crede, afinchè s'avvezzino a vacare solo a Dio, et a se stessi che sarà causa di gran bene». *Epp. NN. 115* 250v.

A fin de que se concentren en esta experiencia y le den toda la importancia que merece, se da la normativa siguiente:

1. Que no sepan lo que se hará con ellos y en qué se ocuparán al terminar ese año, sino que se eduquen a la indiferencia. Se avisará seriamente a los Padres, o Consultores u otros, que dieren ocasión a lo contrario: porque dañan más de lo que se piensa.

2. Que lean seriamente y más de una vez esta instrucción impresa para ellos.

3. El Provincial los visite, avise y consuele con frecuencia. Saque con tiempo de la probación, a quien viera que no se aprovecha en ella, a fin de que la deseen y sepan cuánto pierden con no hacerla bien.

En las provincias donde no se pueda tener casa separada a causa del poco número, se tendrán también a veces por separado instrucciones o conferencias más apropiadas para los del tercer año de probación, y el Maestro de novicios atenderá con prudencia a las relaciones con ellos y de ellos con los novicios, mostrándoles todo interés.

Se insiste de nuevo y con cuidado en el modo de informar sobre cómo se aprovechan. Y, para mostrar el interés con que ha de tomarse la ejecución del plan:

1. Se manda que se provea de abundancia de libros espirituales apropiados, que se enviarán presto.

2. Se renueva la orden de que los Provinciales no permitan diferir la tercera probación después de los estudios, y si se vieren necesitados a hacerlo, no lo harán por más de un año sin permiso del General. Para ello, que se mande el catálogo de los sujetos que en cada provincia no han hecho aún el tercer año de probación, indicando desde cuándo están así[76].

La ejecución

Las exigencias de que el año se hiciese entero venían aun de las provincias lejanas, confrontadas en gran parte con territorios de misión, como *México*. El P. Pedro de Morales[77], hombre de autoridad en aquella provincia, pedía: «V.R. ordene que los hermanos que acaban sus estudios tengan su tercero año de probación, y que no se dispense fácilmente. Esto es ahora más urgente»[78]. Era el año 1601.

El P. General el 15 de abril de 1602 recomendaba para el P. Francisco Váez[79], provincial allí, y para sus sucesores en el cargo: «Que se guarde la mayor exactión que ser pueda en lo del año 3º de probación ...»[80]. Y ese mismo año (8 de novbre.) el nuevo provincial de México, Ildefonso de Castro[81], comunicaba su plan de

---

[76] Ibid. p. 251[18].

[77] Pedro de Morales * Valdepeñas 1537; SI Villarejo de Fuentes 1570; † México 6.9.1614 (F. ZAMBRANO, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. 10 [México 1970] 291-92).

[78] *Mon. Mex.* VII 444 en carta de abril. En mayo, pedía lo mismo el P. Díaz: « ... que la 3ª probación se tenga enteramente por un año», Ibid. 454.

[79] Francisco Váez * Segovia 1544; SI Salamanca 1566; † México 14.7.1619 (Ibid. 14 [1975] 311 353-54).

[80] Ibid. 540.

[81] Ildefonso de Castro * Toledo c1541; SI Alcalá de Henares 1570 (*Mons. Mex.* III 543); † Fregenal 10.9.1610 (FEJÉR I/2 43).

«exequtar el noviciado de tercera probación de la manera que V. paternidad lo manda cn una de 8 de agosto de 1601. Para este effecto, en la casa profesa, que es el puesto que los padres an juzgado ser más conveniente para esta probación, he comprado una casa, pegada a la nuestra, donde están los novicios con mucha comodidad, y muy retirados del vullicio de la casa y de la comunicación con antiguos; y allí con el P. Pedro Díaz[82] por maestro de novicios, que por aber sido provincial, que es la calidad que V. paternidad desea en el que obiere de ser maestro de los deste tercer año, tendrá mano y authoridad con ellos para contenerlos y mortificarlos»[83].

Se había comenzado ya a poner en práctica la instrucción del General, a la vez que «las demás cosas antiguas que no son contrarias a ella»[84]. En que se haga con «la mayor exactión» se pone todo interés, «como V. paternidad ordena y la importancia desa cosa lo pide»[85]. A continuación da cuenta de todos los que no han hecho aún su tercera probación en los 4 últimos años: tres que fueron dispensados por el provincial Francisco Váez, a causa de ser enfermos no sólo fisiológica sino también psicológicamente. Otros dos por necesidad de enseñar; y dos más, que fueron enviados a las misiones de Guadiana y Topia, al terminar sus estudios.

Hay además otros varios que sólo la han hecho muy reducida; a tres, los sacó el provincial al cabo de un mes y los envió a aquellas misiones, y a otro a enseñar a los jesuitas jóvenes. Otros tres habían hecho sólo tres meses, cuando los enviaron a misiones y a otros puestos. Otro, hizo 4 meses, y lo enviaron a España. Y cuatro más, fueron sacados con sólo 6 meses de tercera probación.

Cuando el provincial, en su visita a la casa profesa, no encontró las cosas, sino según las trazas del instructor, ordenó que se reformasen y pusiesen de acuerdo con la Instrucción del P. General[86].

En la carta anua del Perú, referente a 1602, se dice que hay en la casa de probación de Lima «37 sujetos: 5 Padres, 5 Hermanos de 3ª probación, 21 novicios y 6 coadjutores antiguos»[87]. En ese mismo año, en el colegio de Cuzco había 36 sujetos: 15 Padres, 8 Hermanos estudiantes y los demás coadjutores; de ellos «tres Padres tienen aquí su tercera probación»[88].

La propuesta de distribuir por diversas casas y colegios a los que habían de hacer el tercer año de probación, la había hecho según Duhr, la provincia de Germania Superior. Como el P. Aquaviva la juzgó inadecuada e inconveniente, los «tercerones» debieron de permanecer en el noviciado de Landsberg, practicando sí las pruebas del hospital, peregrinación, etc.; pero separados de los novicios. Si no llegaban a 12 en un solo año, tenían que esperar a

[82] Pedro Díaz * Lupiana c1545; SI Alcalá de Henares 1566 (*Mon. Mex.* II 106); † México 13.1.1618 (Fejér I/2 64).
[83] Ibid. 716.
[84] Ibid. 717.
[85] Ibid.
[86] Cf. Ibid. 717-18 y 734.
[87] MHSI *Mon. Per.* VIII 172.
[88] Ibid. 172-73.

reunir el número suficiente, o juntarse con los de la provincia del Rhin[89]. Los grandes colegios, o las limosnas, proveían a su sustento. Entretanto, se pensó en encontrar un lugar más a propósito. Y así la tercera probación pasó a Ebersberg (de los bienes de fundación de München) en 1603.

Aquaviva informó al P. Busaeus[90], Visitador de la provincia en 1605, que el terceronado no iba bien en sus comienzos: se hacía burla del año de tercera probación, se enviaba a él gente sin selección, aun antes de haber terminado los estudios; hasta llegar a considerarse casi como un correccional. Sólo pocos permanecían el año entero. Algunos, apenas 2 ó 3 meses. Sabían que sus superiores los reclamarían pronto[91].

El P. Manareo[92], Visitador de la provincia belga (a. 1603), escribe en sus observaciones sobre Tournai: – que se conceda el año de tercera probación a todos los que han terminado sus estudios en la Compañía, y pues, según la «Ordenación» de 1601 han de hacerlo en lugar separado de los novicios, el lugar más apropiado, a juicio de los PP. Provincial y consultores, es Amberes:

> «non tantum quia aedes sunt in eo collegio maiores et plura cubicula, ut possint commode separari ab aliis et institui qui probantur, sed quia sedatis reipublicae rebus (quod brevi futurum, Dei benignitate speramus) plures et locupletiores ibi solent agere negociatores a quibus subsidium maius ad sustentationem probandorum expectari potest»[93].

En la provincia del Rhin, también se separó completamente el terceronado del noviciado en 1603 y comenzó en Fulda. Marchó muy bien el primer instructor P. Haver[94]. Al año siguiente, et terceronado pasó a Speier, donde fue instructor y rector Wilhelm Metternich[95], que también lo hizo muy bien[96].

En Austria, se tenía la tercera probación en el noviciado de Brno[97]. En 1609 fue trasladada a Eberndorf, y en 1632 a Judenburg.

No parece que fueran muy favorables los vientos a la tercera probación en Portugal. En 1606 la provincia pedía en su Congregación que se hiciese en

---

[89] DUHR II/2 558.

[90] Theodor Busaeus (Buys) * Nijmegen enero 1543; SI Köln 29.9.1561; † Jindrichov Hradec 22.3.1609 (SCADUTO, *Catalogo* 24).

[91] Ibid. 559.

[92] Olivier Manareo (Mannaerts) * Douai c1526; SI Paris 1.11.1551; † Tournai 28.11.1614 (SCADUTO, *Catalogo* 90).

[93] F. CLAEYS BOUUAERT, *Une visite canonique des Maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique (1603-1604). Rapports des Visiteurs Olivier Manare et Léonard Léssius, envoyés du P. Géneral Claude Aquaviva.* Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome 7 (1927) 45: carta del 29 de Mayo.

[94] Heinrich Haver * Kempen 24.3.1550; SI 6.1.1572; † Fulda 3.4.1604 (H. THOELEN, *Menelogium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz* [Roermond 1901] 213).

[95] Wilhelm Metternich * Gracht 1563; SI 1587 (ARSI *Rhen. Inf. 38* 126); † Köln 30.3.1636 (FEJÉR I/1 165).

[96] DUHR II/2 560.

[97] Ibid. 559-60. En 1604 fue expulsado el P. Johannes Konstantius, porque se negaba a hacer la 3ª probación: Ibid. 560, nota 2.

serio y no «perfunctorie». Aquaviva respondía: «De ratione huius probationis tractabitur, et quod servandum erit, significabitur. Interim Provincialis exerceat suos quam proxime poterit iuxta Constitutiones»[98].

Se ve que se emplearon varios años en normalizar la situación de algunos retrasados. Al Provincial de Andalucía se escribía en 1606:

«Será muy acertado que todos los [que] an acabado sus estudios y no an hecho su tercera probación, la hagan el año que viene, y se atienda con el cuidado que es razón a que el Instructor sea tal, que no sólo le tengan el respeto devido, sino que se desuele en instruirlos en las cosas spirituales y de mortificación, de suerte que sean buenos y seguros obreros de la Compañía»[99].

Resumen

El P. Aquaviva había dado los pasos decisivos para la institucionalización definitiva del año de tercera probación. Sus 34 años de generalato le dieron tiempo para poder seguir paso a paso las diversas experiencias y corregir con paciencia las desviaciones, acudir a solventar las dificultades que surgían, animar a los provinciales, aun de los territorios más lejanos y necesitados, para que se pusieran en ejecución sus «Ordenaciones» lo mejor posible. Y esto, a pesar de las dificultades que se presentan aún en algunas provincias. Se puede decir que al final de su generalato todo había quedado dispuesto, para que la tercera probación siguiera funcionando con las normas establecidas por él hasta nuestros días. La Congregación General VII (1615-16) en su decr. 31, reconoce no sólo que se pueden admitir las casas de tercera probación separadas de las otras casas y colegios con rentas, sino que es lo más conforme a las Constituciones[100].

Poco añadirán ya a la legislación y reglamentación existente los Generales y las Congregaciones Generales posteriores, como veremos en el cap. siguiente. Desde luego, nada a la estructura básica de la institución. Las diversas «Ordenaciones» de Aquaviva, fueron reunidas en un solo cuerpo. Lo que en algunas de sus Instrucciones o respuestas se juzgó de interés general para la Compañía, en el futuro pasó a tener fuerza de ley sobre la tercera probación. La redacción total, con nuevo orden y método, fué promulgada el 20 de enero de 1616 con el título «De tertio anno probationis», como cap. III de las «Ordinationes Praepositorum Generalium», emanadas como consecuencia del decr. 81 de la Congregación General VII (1615-16)[101].

---

[98] *Congr. 51* 287.
[99] *Baet. 3/II* 897.
[100] *Institutum S.I.* II 327-28.
[101] Ibid. III 262-67; cf. 254 e Ibid. II 339. Los Padres que formaron parte de esta comisión para la recopilación, reordenación y abreviación de las Ordenaciones e Instrucciones de Aquaviva fueron: Giacomo Crucio de la prov. de Milán, Juan Alvares de Portugal, Gierolamo Dondino de la prov. Véneta, Fernando Ponce de la Bética, Paulus Bosca de Lituania y Melchor Hartel de Germania, Diego de Sosa de Castilla, Teodoro Busaeus de Austria, Jacques Sirmond y Christophe Balthasar de Francia: *Congr. 1ª* 192v.

VI. La institución hasta nuestros dias

1. *Las Ordenaciones vigentes por más de tres siglos*

A la muerte de Aquaviva se puede decir que la institución de la tercera probación había alcanzado ya la completa estructura, con la que había de perseverar más de tres siglos en la Compañía de Jesús. Las «Ordenaciones» publicadas en 1616 sólo han reorganizado la materia y puesto al día algunos números concretos.

En el cap. III dedicado a la tercera probación («De tertio anno probationis») el tema aparece agrupado en tres apartados. El I «Pro Provincialibus»[1] dice en 9 puntos cómo se han de comportar los Provinciales con respecto a la tercera probación, según las normas ya en vigor en tiempo de Aquaviva. El II: «Pro Instructore»[2] reune en 13 puntos las obligaciones del Instructor, sus atribuciones, y los objetivos que ha de pretender en ese año de tercera probación. El III: «Pro iis qui tertium annum agunt probationis»[3], consta de 17 puntos o reglas, en las que se exhorta a los que han de hacer la tercera probación a abrazarla con generosidad, responsables ante Dios y la Compañía de los frutos que pueden obtener ese año; se les indican además los objetivos a lograr, y las normas que han de cumplir para conseguirlos. A esta Ordenación seguirá haciendo referencia el derecho de la Compañía hasta nuestros días. La evolución y necesidad de adaptación al cambio de época y culturas ha sido apenas significativa hasta la crisis de la institución que siguió al Concilio Vaticano II y a la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús.

Notemos que ya en este documento del 1616 se abre el panorama de los libros, que se pueden poner a disposición de los PP. que hacen la 3ª probación. Además de los que están en la lista ordinaria del Maestro de Novicios, se pueden añadir algunos de los que se usaban en la lectura del refectorio[4]. Se incluyen, en general, las Obras de S. Basilio, S. Gregorio y Hugo de S. Víctor; las de Guillermo de París, Gersón, Clímaco, S. León y Fr. Luis de Granada, O.P. Pero también los opúsculos del franciscano Diego de Estella[5], y de Diego Pérez (los «Avisos espirituales»)[6]. Se advierte, sobre todo, que se ha formado ya una tradición de autores jesuitas que contribuyen a fomentar la es-piritualidad específica de la Orden: se recomiendan Jerónimo Piatti[7] («De

---

[1] *Institutum S.I.* III 262-63.

[2] Ibid. 263-65.

[3] Ibid. 265-67.

[4] Ibid. 265: la lista sigue a los 13 números dedicados al cap. II, «Pro Instructore». Véase P. de Leturia, *Lecturas ascéticas y místicas* en *Estudios ignacianos* II 296-302.

[5] Franciscano español (1524-1578), sobrino de san Francisco Javier. Fue predicador y consultor de Felipe II. Sus obras más divulgadas y traducidas son los tratados. *De la vanidad del mundo* y *Del amor de Dios*. Cf. *Dict. de spir.* IV/2 1366-70.

[6] Discípulo de san Juan de Avila. Murió en 1589. Su obra *Aviso de gente recogida* (Lérida 1588, 1612 etc.) fue traducida al italiano con el título *Avvertimenti spirituali*. Cf. ibid. XII/1 1068-72.

[7] Geronimo Piatti * Milano 1548; SI Roma 24.4.1568 (Sommervogel VI 692-93); † Roma 14.8.1591 (Fejér I/1 194). Las ediciones de su libro *De bono status religiosi* se multiplicaron en pocos años, después de la aparecida en Roma (1590). Su autor fue padre espiritual de san Luis Gonzaga y maestro de novicios en Roma (1591): *Dict. de spir.* XII/2 1409-11.

bono status religiosi»); el P. Bernardino Rosignoli[8], que había publicado en Ingolstadt (1600) su «Disciplina christianae perfectionis», como sumario ascético que poder recomendar en la formación jesuítica; Francisco Arias[9], Luis de la Puente[10], Alfonso Rodríguez[11], y Diego Álvarez de Paz[12]. Entran también en la lista: «De statu sacerdotali» (del P. F. Antonio de Molina)[13]; la «Scala»[14] y «De aeterna felicitate Sanctorum» (de S. Roberto Belarmino), acabada de publicar en 1616; las «Meditaciones Vitae Christi» de J. Nadal[15]; V. Bruno[16], F. Coster[17] y Gaspar Loarte[18]; Andrés Capilla[19], Lucas Pinelli[20] y «otros semejantes».

---

[8] Bernardino Rossignoli * Ormea 1546; SI Roma 3.5.1563; † Torino 5.6.1613 (SCADUTO, *Catalogo* 130).

[9] Francisco Arias * Sevilla c1534; SI Sevilla 27.5.1561 (*Baet. 8* 132); † Sevilla 24.5.1605 (FEJÉR I/2 15). Sus obras más divulgadas y traducidas: *De la imitación de nuestra Señora, Del buen uso de los sacramentos, De la imitación de Cristo nuestro Señor, De la oración mental: Aprovechamiento espiritual* (Valencia 1588) y (Sevilla 1591; 1599-1602); IPARRAGUIRRE, *Répertoire de spiritualité ignatienne* (Roma 1961) nn. 234 452 (= Subsidia ad historiam S.I. 4).

[10] De divulgación universal ya en su siglo, las *Meditaciones de los misterios de nuestra fe*, la *Guía espiritual*. Algo menos: *De la perfección del cristiano en todos sus estados* Iª ed.: Valladolid, 1612: *Dict. de spir., IX 265-76.*

[11] Alfonso Rodríguez * Valladolid abril 1538; SI Simancas 1557; † Sevilla 12.2.1616 (*Dict. de Spir.* XIII 853-55). Había publicado en Sevilla (1609) la 1ª ed. de *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas*. Se publicaron traducciones y ediciones múltiples: en todas las lenguas más conocidas, y hasta en algunas de rara penetración: SOMMERVOGEL VI 1946-63.

[12] Diego Álvarez de Paz * Toledo c1561; SI 24.1.1578 (*Mon. Per.* VIII 25); † Potosí 17.1.1620 (*Dict. de Spir.* I 407). En su producción hay tres obras voluminosas y muy apreciadas: *De vita spirituali eiusque perfectione* (Lyon 1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (Lyon 1615), y *De inquisitione pacis sive studio orationis* algo posterior a la muerte de Aquaviva (Lyon 1617): *Dict. de spir.* I 407-9.

[13] Fue cartujo, y antes agustino († 1612). Su obra *Instrucción de sacerdotes* fue traducida a varias lenguas y al latín, con el título indicado: *Dict, de spir.* X 1478-81.

[14] Se trata *De ascensione mentis ad Deum per scalas rerum creatarum* (Roma 1615) muy divulgado y traducido ya en el s. XVII: SOMMERVOGEL I 1231-36.

[15] A propósito de los Evangelios que se leen en la Santa Misa, obra aparecida en Amberes (1594), años después de la muerte de su autor († 1580): cf. J. GILMONT, *Les écrits spirituels des premiers jésuites* (Roma 1961) 245-46 (= Subsidia ad historiam S.I. 3).

[16] San Francisco de Sales lo recomienda (*Lettres*, ed. Annecy, XII 269 333), como al ya citado Arias, y a otros. Vincenzo Bruno murió en 1594. Su obra *Meditazioni sopra i principali misteri della vita, passione e risurrezione di Cristo* se había publicado en Venezia (1585-88): *Dict. de spir.* I 1971.

[17] Franciscus Costerus * Malines 15.6.1532; SI Köln 7.11.1552; † Bruxelles 6.12.1619 (SCADUTO, *Catalogo* 37). Su obra *Thesaurus piarum institutionum* (Ingolstadt 1579) era un manual de vida cristiana, sobre todo para los congregantes marianos; en Amberes (1587) dió a la luz meditaciones sobre la Virgen y sobre la Pasión de Cristo, y *De quatuor novissimis vitae humanae* en Paderborn (1613), entre otras obras de piedad: *Dict. de spir.* II/2 2416-19.

[18] Gaspar Loarte * Medina del Campo c1498; SI Oñate abril 1552; † Valencia 8.10.1578 (SCADUTO, *Catalogo* 86). Sus obras se divulgaron particularmente en Italia, donde había ejercitado casi siempre su apostolado. Las más conocidas: *Essercitio della vita cristiana* (Genova 1557). *Istruttioni et avisi per meditare la Passione di Christo* (Roma 1570); *Conforto degli afflitti* (Venecia y Roma 1574), e *Istruttione e avvertimenti per meditare i misteri del rosario* (Roma y Venecia 1575): *Dict. de spir.* IX 949-52.

[19] Andrés Capilla * Valencia 1539; SI Gandía 1553 MHSI (*Litt. quad.* V 505, n. 2); 1569 pasó a la cartuja; Obispo de Urgel 1588-1609; † Urgel 22.9.1609 (GULIK-EIBEL, *Hierarchia catholica* III [Münster 1910] 344). En la cartuja escribió el *Libro de la oración* (1º 2º y 3º: 1572-1580), con meditaciones sobre los evangelios del misal. Recomendado por san Francisco de Sales (*Introd. Oeuvres* II, 1). Cf. GILMONT, *Les écrits spirituels* 180-81.

[20] Luca Pinelli * Melfi 1543; SI Roma 22.4.1562; † Napoli 19.8.1607 (SCADUTO, *Catalogo* 117). Es conocido sobre todo por sus meditaciones acerca de la Virgen, del Santísimo Sacramento y algunos misterios de la vida de Cristo, sobre el rosario, y por el *Gersone della vita religiosa* (Nápoles 1601). Sus opúsculos se publicaron también unidos en *Opere spirituali* (Venecia 1604-1609): *Dict. de spir.* XX/2 1711-73.

El abanico de lecturas se abre con algunas obras o autores; de historia eclesiástica, de vida o ejemplarios de santos[21]. Y entre los escrituristas se admiten Juan de Maldonado[22] y (Cornelius?) Jansenss[23], así como las obras completas de Titelmans[24] y el comentario a los Salmos de S. Roberto Belarmino[25].

Atendiendo otro aspecto, vemos que quedan especificadas con claridad las atribuciones del Instructor con referencia particular al Rector y al Ministro, y las respectivas de éstos en la casa de tercera probación. Se ve que la «Distributio officiorum Rectoris, Ministri atque Instructoris Patrum tertiae probationis»[26], enviada a Roma por el provincial de Germania Superior el 18 de junio de 1648, como instrucción aprobada por él para el terceronado, es sólo un deseo de especificar más algunos casos concretos que podían afectar al Instructor – para disponer plenamente de la formación de los tercerones –, y que podían considerar atribuciones suyas algún ministro o rector, p.e.: el conceder penitencias por devoción, o por defectos leves, a los PP. de 3ª probación; la facultad de dar o recibir pequeños regalos, prolongar el sueño, etc.[27]. Creemos que no afectan al criterio general ya indicado por las normas de Aquaviva.

---

21 El P. Leturia nota cómo la lista del P. Aquaviva presenta una mayor selección crítica en los libros de historia eclesiástica y de ejemplos. Así correspondía a su personalidad y a la madurez de las personas a quienes se destinaban los libros: los Padres de tercera probación: Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas* 329-30.

La *Historia Lausiaca* de Palladio (PG 34, 995-1262). De Teodoreto, probablemente *Historia seu ascetica vivendi ratio* (PG 82, 1283-1496) muy citada por A. Rodríguez. El *Speculum historiale*, de Vicente de Beauvais († c1264), que tenía una edición reciente (Nürenberg 1591), Las llamadas *Historias de san Antonino* son casi seguramente el *Chronicon*, obra de edificación que tuvo una gran fortuna y múltiples ediciones. El jesuita P. Madur había cuidado una (Lyon 1586): SOMMERVOGEL XII 240-41. Marco Marulo († 1524) es uno de los autores extractados por Polanco en sus estudios de Padua, en particular *De bene beateque vivendi exemplis* (Paris 1513): cf. A. MARTINI, *Gli studi teologici di Giovanni di Polanco* AHSI 21 (1952) 254 271. El *Giardino d'esempli* (Firenze 1594, 1597 ss.) de S. Razzi O.P. († 1613). P. Maffei, S.J. *Vite di XVII confessori di Christo* (Roma 1601): SOMMERVOGEL V 300. Se añaden algunas crónicas usadas también por A. Rodríguez como las de san Francisco y santo Domingo, y el llamado «Caesarius» (probablemente Cesáreo de Heisterbach † 1240) autor de *Dialogus miraculorum: Dict. de spir.* II/4 430.

22 Juan de Maldonado * Fuente del maestro 1533; SI Roma 10.8.1562; † Roma 5.1.1583 (SCADUTO, *Catalogo* 89-90). Sus *Comentarios a los Evangelios* (Pont-à-Mousson, 1596) y a *los profetas mayores* (Lyon 1609), habían sido ya publicados antes de 1615. SOMMERVOGEL, col. 403-12.

23 Probablemente se refiere a Cornelius Jansens (1510-1576), llamado 'senior', obispo de Gante. Publicó entre otras obras de exégesis, un *Commentarium in Concordiam Evangelicam* (Lovaina 1571, 1575) que ha tenido varias impresiones. De él se hizo un *Epitomen* preparado por Mateo de Castro, publicado en Amberes 1593. De él hablan Cornelio a Lapide, Belarmino y A. Possevino (*Bibliotheca selecta* lib. II, c. 18): Cf. H. HURTER, *Nomenclator litterarium theologiae catholicae*. 5 vol. (Oeniponte ³1903-1911) III 67-9.

24 Pasó de franciscano menor a capuchino. Murió en olor de santidad (1537). Se habían publicado sus comentarios a las epístolas paulinas, como también *Elucidationes in Psalterium* (Paris 1545), *In Joannem* (Amberes 1543, Lyon 1556), *In Mattheum* (Amberes 1545) etc.: *Dictionnaire de théologie catholique* XV 1140-46; HURTER II 1307-10.

25 Destinado a ayudar al rezo más fructuoso y piadoso del Oficio, por medio de la meditación de los Salmos. Salió a la luz en Roma (1611): SOMMERVOGEL I 1222-24.

26 ARSI *Instit. 178* 261-62r. El fol. 262v está escrito: «Instruttione per il 3º anno 1648».

27 Ibid. 261r: «Caput primum. Quoad spiritum, mortificationes et disciplinam», n. 7. En el n. 9 de ese mismo capítulo leemos: «Concessio Pontificia ut Novitiis liceat confiteri suo Superiori non extenditur ad Patres 3ªᵉ Probationis, sed confitebuntur ordinarie suo Instructori, qui potestatem habebit, etiam a reservatis absolvendi, tametsi domus vel collegii Superior non sit», Ibid. 261v.

Algunas modificaciones

a) Las confesiones

En realidad, el aspecto que sufrirá más cambios u ocasionará más consultas e intervenciones posteriores, será el de las confesiones. El Instructor, se afirma en la Instrucción de 1616 (n. 10), que confesará de ordinario a los que hacen la 3ª probación y tendrá facultades para absolver de los pecados reservados; aunque no sea rector de la casa o colegio. La norma ordinaria es que los tercerones estarán en la casa especial, destinada para la tercera probación. Pero el rector de ella puede ser una persona diversa del Instructor. Si no hay tal casa en la provincia, o en alguna otra próxima, se hará la 3ª probación en la casa de noviciado, pero separando a los tercerones de los novicios. Será una excepción, el caso en que no parezca conveniente separarlos de los novicios, y habrá que avisar de ello al General[28]. En todo caso, el rector de la casa no será necesariamente el Instructor.

Cuando la provincia galo-belga pidió a la Congregación General VIII (1646) que en las casas de tercera probación el Instructor pudiese ser el mismo superior, «ita tamen, ut iis, qui in 3ª probatione versantur, alio confessario ab Instructore uti liceat»[29], la Congregación respondió que, sobre la unidad o diversidad de personas para ambos cargos, nada había que añadir a lo que ya prudentemente había determinado el P. Aquaviva.

Es conocida la dispensa de Clemente VIII con la Compañía para que su prohibición de que los superiores oyesen las confesiones de sus súbditos, no se entendiese de los superiores que son maestros de novicios en la Compañía[30]. La Congregación General XXIII (a. 1883), para solucionar algunas dudas surgidas respecto a los confesores de los de la Compañía, decidió en el decr. 30, n. 4 que se declarase que los Padres de 3ª probación, no pueden ser obligados a confesarse con el Instructor, cuando este es el Rector, sino que pueden siempre acudir al Padre espiritual de la casa[31].

Tras la insistencia del Código de Derecho Canónico de 1917 en la separación de los foros interno y externo, hubo de ser examinado de nuevo el punto del Instructor como confesor. El P. Ledóchowski, comunicaba a toda la Compañía el 31 de julio de 1928, que «ad mentem Sanctae Sedis» el Instructor podía seguir oyendo las confesiones de los Padres de 3ª probación con tal que no tuviese potestad sobre ellos en el foro externo, ni refiriera a los Superiores «de eorum vivendi ratione»[32]. Esta última frase podía crear dificultad al Instructor para actuar según sus reglas. El P. Ledóchowski en un coloquio con Benedicto XV obtuvo la declaración correspondiente: «Abstineret a referendo ad Superiores maiores de Patrum virtutibus defectibus-

---

[28] *Institutum S.I.* III 262-67 (n. 4 «Pro Provincialibus»; Cf. m. 2-3 6 9) y 264.

[29] ARSI *Congr. 1ª 258v.*

[30] *Institutum S.I.* I 550-51. Véase también el indulto de Urbano VIII con el breve «Expone nobis» de 31 de agosto de 1635: Ibid. n. 125.

[31] Ibid. II 507.

[32] *Acta Romana S.I.* (= AR) II 609.

que». Fue la conclusión a que se llegó[33]. Benedicto XV aprobó plenamente el modo de actuar el Instructor de 3ª probación en la Compañía, anterior al Código, respecto a las confesiones: «Dummodo Superior domus ne constituatur neve de singulis tertianis ad Superiores referat»[34]. Según esto se reformarían las reglas 10, 13 y 15 del Instructor[35].

b) Las Reglas del Instructor

Las Reglas del Instructor fueron el fruto del decr. 56 de la Congregación General XII (a. 1682) que, según los postulados de las provincias de la Compañía, pidió al P. General Noyelle, que hiciera las Reglas del Instructor[36]. En ellas se repiten los 13 puntos ya recogidos en las «Ordenaciones» de 1616, y se añadieron 4 más, para especificar expresamente algunas de las atribuciones y obligaciones del Instructor. No cambiaba con ello nada de la estructura y sentido de la legislación ya existente. En cambio, a partir de 1920 debían cambiar las Reglas del Instructor antes indicadas. Se aprobaba el modo de actüar de la Compañía hasta entonces; pero se introducía una mayor obligación de discreción por parte del Instructor, con respecto a la comunicación con los Superiores mayores sobre los sujetos de su responsabilidad[37].

El cambio de las Reglas del Instructor, hecho en 1926 por el P. Ledóchowski, mantiene practicamente todo lo que decían las anteriores y no había sido tocado por el Código de Derecho Canónico de 1917. Las reglas son 20, y las novedades más notables son indicios de la nueva problemática[38]. Se especifica que en la explicación del Instituto, como en la de las otras materias, se procure renovar el espíritu más que el mero conocimiento especulativo; de modo que los Padres en ese tercer año de probación sean ayudados a desear más la santidad que la ciencia. Que se adquiera familiaridad con los Ejercicios y las Constituciones.

Entre los libros de lectura se indican ya en general los principales escritores de ascética de la Compañía, comentarios del Instituto S.I., historias de la Compañía de Jesús, biografías de santos, beatos, y hombres de virtud con que ya cuenta. Pero se avisa además que el Instructor recuerde a los Padres tercerones los principios sólidos de ascética y mística y los prevenga contra las novedades peligrosas. Se pueden entrever detrás, no sólo las doctrinas liberales del s. XIX contra las que ya se alzó vigorosamente la Congregación General XXII (1853)[39], o la crisis modernista, que hizo tomar prevenciones «a temerariis periculosisque novitatibus» en la Congregación General XXV

---

[33] Ibid. III 262-63.
[34] Ibid.
[35] Ibid. 263.
[36] *Institutum S.I.* II 403. Las Reglas, en *Institutum S.I.* III 118-20.
[37] Véanse notas 34 y 35 de este cap.
[38] AR V 491-95. Van seguidas en las pp. 495-502, de la «Instructio ad Patres qui tertiam probationem peragunt».
[39] M. RUIZ JURADO, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales*. AHSI 45 (1976) 274-75.

(1906)[40], o los reflejos del llamado «americanismo» en las doctrinas ascéticas[41], sino también el positivo desarrollo, alcanzado ya en las primeras décadas del siglo, de los estudios de espiritualidad y liturgia.

La regla 10 indicará que los casos de conciencia, que han de discutirse cada semana, sirvan para repasar lo principal y más práctico de la moral y de la liturgia.

Por lo demás, se ha de dar cuenta de conciencia al Instructor, al comienzo del año de tercera probación, desde que fue enviado el sujeto a los estudios; si no se ha dado al Provincial o a un delegado suyo. Y el Instructor continuará a tratar a cada uno, privadamente para su orientación espiritual, dos veces al mes[42].

c) Las Congregaciones Generales y los PP. Generales

La Congregación General XVI (1730-31) diría que no es lícito a los Provinciales eximir a ninguno de hacer el tercer año de probación entero. Espera que tampoco el General exima a ninguno, sino por razones gravísimas y aun en ese caso, sólo en parte[43]. La XVIII (1755-56) insiste en que se haga con tal interés que los jesuitas puedan salir de ella encendidos en gran deseo de la propia perfección y en celo de las almas, según la mente de nuestro santo padre Ignacio[44]. La XXII (a. 1853) recordará el decr. 12 de la XX, que urge la realización y pide que se haga no sólo «pro forma», sino según las exigencias de las «Ordenaciones»[45], que se remontan a Aquaviva, como ya sabemos.

Para velar por su carácter típico, y para que se pueda hacer con más fruto, los Generales insistirán en que los Padres vayan a ese año con gran estima de lo que van a hacer y conscientes de su responsabilidad en aprovecharlo, ante Dios y la Compañía[46]. Que sean enviados inmediatamente después de sus estudios; pero no cansados por las actividades que se hayan tomado en el verano, sino después de haberse tomado el descanso conveniente. Por lo demás, sabiendo ya la lengua del país en que van a realizar esa 3ª probación[47]. Que se mantenga el ambiente de retiro, evitando la frecuente correspondencia y demasiada lectura de periódicos. Y que los ministerios, a que son enviados en binas, sean ministerios humildes, y acomodados a las fuerzas de cada uno[48].

---

[40] Ibid. 278.

[41] A ellas se refiere la carta de León XIII «Testem benevolentiae», de 22 de enero de 1899: Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorun* 3340-46.

[42] AR V 493-94.

[43] Decr. 34: *Institutum S.I.* II 431.

[44] Decr. 22: Ibid. 445.

[45] Decr. 44: Ibid. 495: cfr. 471, donde para los sacerdotes que vengan a la Compañía restaurada en 1814, se urge que pasen al menos un año integro en el noviciado, sin que se les permita en ese tiempo ocuparse en el ministerio; y para los que hacen sus estudios en la Compañía, que hagan el 3er año de probación.

[46] El P. Wernz en su magnífica carta de 1910 sobre el tema: AR I 21-30.

[47] Ibid.; y el P. Ledóchowski en los años 1927, 1937, 1940: AR V 714; VIII 164 782; IX 608.

[48] AR V 275-77; VI 867.

Se advierte ya, en algunas de las normas, la presencia de nuevos problemas, que responden al cambio de circunstancias ambientales, con la aparición de los nuevos medios de comunicación social y la mayor facilidad para poder viajar a naciones diversas de la propia.

Más influjo podía tener en el cambio de la naturaleza y fin de la 3ª probación, si el Instructor se descuidaba, la prescripción introducida por la Congregación General XX (a. 1820). Era la primera que se reunía después de la restauración de la Compañía. Para asegurar el estudio del Instituto, después de los años de supresión y dispersión, ordenó con su decr. 15 que el Instructor examinase del Instituto a los Padres de 3ª probación, y diese cuenta al Provincial del aprovechamiento obtenido en ese estudio por cada uno de ellos. Ambos además, Instructor y Provincial, informarán al General sobre lo mismo[49].

La tradición ya establecida de velar por las características propias de la 3ª probación, y por su fiel mantenimiento, se mantuvo siempre en las Congregaciones Generales y en las intervenciones de los PP. Generales. Pero se fue notando un progresivo peligro de que ese año pudiera perder o disminuir su carácter propio de «schola affectus»; para transformarse en una continuación de los estudios, sólo que cambiando la materia: en vez de filosofía o teología, el Instituto, o la pastoral. Ya hemos visto cómo el P. Ledóchowski acudió a este peligro advirtiéndolo en la revisión de las Reglas del Instructor hecha en 1926[50].

En 1956 la Iglesia, preocupada por una mejor formación sacerdotal del clero, ordena que al terminar los estudios teológicos, se tenga un año de pastoral para ultimar la preparación de los sacerdotes[51]. La medida parece seguir de algún modo el modelo de la tercera probación pensado por san Ignacio para la Compañía. Sin embargo, para la misma Compañía podía significar un peligro de desviación de la verdadera naturaleza del tercer año de probación. El P. General Janssens escribió a los superiores en mayo de 1957, para indicar cómo había que integrar en ese año la prescripción general de la Iglesia para todos los sacerdotes religiosos; de modo que se conserve su carácter genuino de «schola affectus», con la típica impronta ignaciana, y no se convierta en estudio[52].

Todavía volverá sobre el tema con más vigor, para indicar en 1960 que el año de tercera probación no se puede cambiar con el ejercicio de los ministe-

---

[49] *Institutum S.I.* II 472: aun para los que entran ya con los estudios terminados se exige que dediquen el 2º año de noviciado a estudiar particularmente el Instituto, S.I., en dondequiera que lo hagan (sea casa o colegio), y que haya algún Padre designado para procurar que así se cumpla.

[50] AR III 264. Véase en este epílogo el apartado n. 1 b.

[51] Véase la Constitución Apóstolica «Sedes Sapientiae» (31 mayo 1956) en que se establecen los principios y se aprueban los estatutos «quibus informari regique debent ii qui vocati sunt ad statum acquirendae religiosae perfectionis amplectendum eorumque educatores» Acta Apostolicae Sedis 48 (1956) 354-65. La carta del P. Janssens con la Instrucción correspondiente, en AR XIII 209-19.

[52] AR XIII 218 215 213 209 782. En 1958 aclaró que el Instructor tiene algunas atribuciones del foro externo y se asemeja al Maestro de novicios, en cuanto a la cuenta de conciencia y foro interno, con asentimiento de la Santa Sede, después del Código de 1917. Cosa que no sucede en otras Congregaciones modernas: AR XIII 521-22.

rios para alcanzar una preparación pastoral. Que quien no satisfaga a esta probación debe repetirla, o ser despedido a donde pueda buscar la perfección en otro estado. Que nadie puede creerse con derecho a proseguir en la Compañía, aunque haya vivido ya 15 o más años en ella; si su comportamiento es poco religioso, o no conforme a las Reglas de su Instituto[53].

2. *La crisis y el camino de superación*

Revisión radical

Las dificultades, que se han ido viendo aparecer con el cambio de la cultura y de las épocas, tomaron forma de una revisión crítica radical al amparo del ambiente de renovación y adaptación, proclamado por el Concilio Vaticano II. La Congregación General XXXI (1965-1966) aceptó la situación crítica, distinguiendo entre la estructura externa, – que se había mantenido, casi sin tocar, desde la establecida por las Ordenaciones de 1616 –, y la institución misma, con su naturaleza profunda y finalidades, indicadas ya en las Constituciones ignacianas. Las deficiencias y dificultades se notaban más bien en el desarrollo estructural de la institución[54]. En realidad, se advierte que el desconocimiento de las Constituciones por parte de muchos, hacía que no siempre esa distinción fuese bien clara en las mentes, y que la desconfianza y crítica era a veces más radical.

La Congregación reafirmó oficialmente su fe en la institución y su aprecio por las determinaciones ignacianas; pero dejó al P. General la recomendación de que se hiciesen nuevos experimentos y se ensayasen nuevos métodos, a propuesta de los Provinciales e Instructores de las diversas regiones de la Compañía. Los ensayos habían de hacerse durante un espacio de tres años, o más, si pareciese conveniente, bajo la aprobación del P. General, con el fin de obtener también en esta época los fines señalados por las Constituciones al tercer año de probación, añadiendo: ... «pero renovados y adaptados a la luz de los principios de esta Congregación»[55].

Una vez terminado el plazo para experimentos, había de ser convocada una reunión para juzgar los resultados obtenidos, y facilitar así al P. General la redacción de una nueva Instrucción sobre la tercera probación y la revisión de las reglas del Instructor[56].

Freno y reflexión

El P. General Arrupe en 1967 consideraba la situación «algo caótica»[57], quejándose de los experimentos que se estaban realizando sin aprobación su-

---

[53] Ibid. 782. Mantuvo como norma ordinaria el enviar los sujetos a 3ª probación, imediatamente después de terminar los estudios de teología. Pero dejó a los Provinciales, el poder diferirla 1 año o 2 (a lo más) en algún caso, por el bien espiritual del sujeto: Ibid. XIII 212.

[54] Ibid. XIV 885 Congregación General XXXI. Documentos (Zaragoza 1966) 99-102: decr. 10, Introducción, en particular.

[55] AR XIV 885.

[56] Ibid. 885-86.

[57] Ibid. XV 54: la carta es del 8 de septiembre, después de haber recibido las respuestas a un interrogatorio sobre la 3ª probación, enviado precedentemente a las provincias el 6 de abril.

ya. Tomó la decisión de permitir sólo dos tipos de tercera probación, cada uno de lo cuales admitía de suyo una gran variedad de realizaciones diversas. El primero, con centro de gravedad en la casa de 3ª probación y con duración, al menos de 9 meses (sólo se concedería la reducción a 8, por razones graves). El número de Padres de tercera probación en cada casa no debería superar la aproximación del 20. Se permiten pruebas renovadas, según las necesidades personales, y se da como norma un «ordo diei» flexible, «pro indole et maturitate tertianorum»:[58] directrices que se prestan a una variedad grande de aplicaciones.

El segundo, no hace la casa de tercera probación el centro de gravedad, y admite ya en sí mismo 3 estadios al distribuir el tiempo de duración de la prueba y los contactos con el Instructor: un primer estadio de permanencia en la casa de 3ª probación, que comprende los Ejercicios Espirituales de mes, el estudio del Instituto y de la pastoral (en especial de los Ejercicios); por espacio de unos 4 meses. El segundo estadio, dura casi 5 meses fuera de casa, dedicados a ejercitar experiencias de ministerios, bajo la dirección del Instructor, con posibilidad de volver períodicamente a la casa. Y en el tercero, de nuevo en la casa con el Instructor, se dedicará a la reflexión sobre las experiencias hechas y acabará con los 8 días de Ejercicios. El P. Arrupe pidió que las propuestas de los Instructores y Provinciales se aproximaran a estos dos tipos señalados.

Las experiencias y ensayos, por tanto, continuaron. El congreso de Instructores fue convocado en 1969 para juzgar los resultados de los ensayos ya hechos; pero también para consultar en particular, sobre dos problemas nuevos: la conveniencia, o no, de diferir la ordenación sacerdotal hasta el tiempo de la tercera probación; y la posibilidad o no, de multiplicar las casas pequeñas de 3ª probación[59]. El discurso previo del P. General demuestra la crisis en que se encontraba en aquel momento la institución[60]. Una muestra de la situación puede ser, que uno de los puntos en que debió crearse dificultad fue la relación entre el sacerdocio y la incorporación definitiva de los estudiantes a la Compañía[61], cosa que en tiempos anteriores nadia había dudado. Si alguna vez hubo dificultad, fue introducida desde fuera de las Constituciones, por la orden dada por S. Pio V que impuso la profesión antes del sacerdocio; y ya dijimos cómo se resolvió el problema durante los años que duró esa orden[62].

Tras la reunión, el P. Arrupe abrió la 3ª probación al menos a cinco posibilidades diversas. Las Reglas del Instructor no se renovaron. Pablo VI juzgó conveniente recordar a los Padres reunidos, en la audiencia que les tuvo, que gran parte del celo y eficacia apostólica de la Compañía en los siglos pasados se debía a la santidad personal fomentada por la tercera probación, tan sabiamente instaurada por san Ignacio[63].

---

[58] Ibid. 54-5. A continuación explica el segundo tipo: pp. 55-56.
[59] El 20 de octubre de 1969 se envió la convocatoria: Ibid. 465-67.
[60] Ibid. 548-54.
[61] Ibid. 558.
[62] Véase cap. II de este trabajo.
[63] AR XV 509.

Dos modelos

En este ambiente de problemática y experimentos se llegó a la Congregación General XXXII (1974-75). El decr. 7 de esta Congregación[64] reconoció substancialmente los dos modelos de hacer la 3ª probación ya indicados por el P. Arrupe en 1967; pero distinguiéndolos ahora entre el de los que acceden a ella, cuando aún no han recibido las órdenes sagradas y los que ya las han recibido. Esta distinción será la que permanezca en el «Compendium iuris S.I.»[65]. Los no ordenados (Modelo A) hacen en los primeros meses el mes de Ejercicios, y tras un conveniente intervalo, pueden recibir las órdenes de diaconado y presbiterado. Durante el año, además de la sólida penetración del Instituto y del espíritu de la Compañía, han de ejercitar los ministerios pastorales con la oportuna supervisión; y al final pueden ser promovidos, al grado que ocuparán en la Compañía, con sus últimos votos.

El Provincial puede diferir en algunos casos esta tercera probación al que ha terminado sus estudios, pero ello implicaría también el diferir su ordenación y últimos votos.

En el Modelo B, el que ha terminado sus estudios y se ha ordenado sacerdote tras la necesaria preparación, no debe diferir su 3ª probación más de tres años, si no es por justa causa. Estará ya destinado a una comunidad apostólica, con un destino que le permita poder alternar con los tiempos de convivencia en el terceronado y con las pruebas propias de ese año, a juicio del Instructor.

Estos tiempos de convivencia y ministerios pueden variar según diversas formas dentro del Modelo B: 1. serán de 7 a 9 meses de convivencia bastante continuos, según la forma tradicional.

2. o bien 4 ó 5 meses de convivencia en la casa, además de otros varios de ministerios bajo la supervisión del Instructor, con retorno a la casa de tercera probación o a algún lugar conveniente para realizar la reflexión final.

3. los tiempos intensos de convivencia en veranos sucesivos, con la dirección del Instructor en el tiempo intermedio.

4. un tiempo de preparación por un año, con 2 ó 3 meses de convivencia en la casa de 3ª probación, seguido de un tiempo de confirmación que se ha de prolongar al menos por otro año.

5. durante 3 años bajo la guía del Instructor, con reuniones periódicas y períodos de más intensa vida espiritual, según las conveniencias de cada uno.

La última forma sólo se permite aplicarla en casos especiales y con aprobación del General. Entre las demás el Provincial puede elegir la que crea más conveniente.

---

[64] Ibid. XVI 389; *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús* (Madrid 1975) 135-39.
[65] *Compendium practicum iuris Societatis Iesu* (Roma 1896) nn. 266-69.

Esta es la situación actual. Si queremos tener una visión sintética de lo ocurrido en los últimos tiempos, podemos servirnos de las palabras del P. Arrupe a la Congregación de Procuradores de 1978, la primera después de la Congregación General XXXII:

«La Tercera Probación es otra etapa que ha tenido malos momentos, que en los años siguientes a la Congregación General 32 se van superando. Lapsos de 10 ó más años entre la ordenación sacerdotal y la T.P. fueron un fenómeno ordinario en muchas Provincias en las que se acumulaban 80 sacerdotes o más sin hacer la T.P. Esos números se han reducido bastante en muchas Provincias, gracias a una solución de emergencia: formas más reducidas de T.P., en fórmulas varias y elásticas que, transitoriamente y tras haber consultado con mis Consultores y diversos Provinciales, me pareció necesario conceder. He procurado que esa solución temporal no se consolide como definitiva. Hoy ya se hace la T.P. muy seriamente para los que llevan tres o cuatro años de sacerdocio.

La T.P. sigue siendo tan necesaria o más que nunca, y se demuestra sumamente eficaz en la preparación para el apostolado y la 'integración' con la Compañía e integración de la personalidad del jesuita: «religioso, apostólico, sacerdotal y ligado al Romano Pontífice ...» (Pablo VI, 3.XII.74). Debemos procurar que cuanto antes se estructure de nuevo el mejor modo de T.P. para nuestros tiempos»[66].

3. *La tercera probación de los Hermanos*

El desarrollo de la civilización industrial, con los cambios introducidos en la mentalidad social, la extensión de la cultura y de la especialización a los ambientes obreros, se fueron haciendo notar en el ambiente de los Hermanos Coadjutores y en sus relaciones con los Padres en la Compañía. Se advierten ecos de esta nueva problemática, ya desde la Congregación General XXVII (1923) particularmente[67]. Se urgió cada vez más una mayor formación humana, espiritual y religiosa de los Hermanos y un trato entre todos verdaderamente fraterno. El P. Ledóchowski, cumpliendo encargo de la Congr. XXVIII, dirigió una carta a la Compañía con la «Instrucción sobre los Hermanos» en julio de 1942[68]. De nuevo el P. Janssens urgirá la ejecución en carta de 1948[69], y hará la revisión de sus Reglas, por encargo de la Congregación General XXX (1957)[70].

Fue esta última Congregación la que decidió también que los Hermanos dedicasen unos meses de preparación a su incorporación definitiva a la Compañía, en los que además de un mayor recogimiento, e intensificación de los ejercicios de formación espiritual práctica y doctrinal, se incluyese de nuevo

---

[66] AR XVII 440-41.
[67] Cf. «Acta Congr. XXVII» 35-7; M. Ruiz Jurado, S.I. *La espiritualidad* 283.
[68] AR X 437-61.
[69] Ibid. XI 511-30.
[70] Se puede ver la promulgación de las Reglas de los Hermanos (a. 1959) en su nueva redacción: AR XIII 628-37. Ya en 1954 (el 4 de agosto) había dado normas para establecer un «quasi junioratum» para los hermanos: Ibid. XII, 666-67; en continuidad pronunciada con la orientación ya tomada por el P. Ledóchowski en su carta-Instrucción de 1942 cit. antes.

el mes de Ejercicios[71]. En la Instrucción, correspondiente al encargo de la Congregación General en los decr. 41 y 42, el P. Janssens llama a estos meses «tercera probación» para los Hermanos Coadjutores[72]. Se pueden extender hasta seis o hasta diez meses, si lo juzgan conveniente los Provinciales respec-tivos, aunque de ordinario se cuenta con sólo tres. El P. General da como norma: «Iis experimentis mutatis mutandis exerceantur quibus solent tertiani»[73], insistiendo particularmente en los oficios domésticos más propios de su vocación.

Las Congregaciones Generales XXXI y XXXII confirmaron esta orientación y normativa[74]. Más aún, la XXXII, decr. 7,2 da la posibilidad de que si se juzga conveniente, puedan los Hermanos hacer la tercera probación junto con los sacerdotes, o destinados al Sacerdocio.

Así quedó introducida en la Compañía otra tercera probación en la que no pensó san Ignacio. Las circunstancias fueron llamándola así, como por analogía con la prescrita para los estudiantes en las Constituciones. No forma parte de los orígenes de la 3ª probación, tema de nuestro estudio; pero he pensado que había que dedicarle algún párrafo en este epílogo reasuntivo de sus derivaciones e historia.

Resumen final

Los orígenes de la tercera probación en la Compañía de Jesús, como hoy la conocemos, han sido largos y dificultosos. A diferencia del noviciado (Iª y 2ª probación), que pronto cuajó en una institución sólida, la 3ª probación diseñada en sus características propias y en sus principios fundamentales por san Ignacio en las Constituciones, tardó unos sesenta años en llegar a ser la institución que había de pereverar por siglos en la Compañía de Jesús.

Hay quien se pregunta porqué fue esto así. Ante todo, en vida de san Ignacio hubo ya un buen número de noviciados con sus experiencias propias, controladas y dirigidas en algún modo por el santo. Esto creó un inicio de institución. Pero hemos de confesar que esa institución con todos sus rasgos y detalles no estaba estructurada en las Constituciones. Como para la tercera probación, hay que decir que también para el noviciado, en las Constituciones sólo dejó el fundador diseñadas sus características propias, específicas de la Compañía, y sus principios fundamentales. Sólo que estos otros detalles de

---

[71] Decr. 42.

[72] «Instructio de Fratrum Coadiutorum nostrorum institutione», en AR XIII 438-49.

[73] Ibid. 446. El P. Ledóchowski escribía en su «Instrucción» de 1942: «Non faciunt Coadiutores temporales tertiam probationem quam S.P. Ignatius solis scholasticis praescripsit eo quod ex illa ... assidua contentione, quae per aliquot annos in excolendo per studia intellectu ponenda est, humilitatis ac devotionis fervor intepescere solent». Ibid. 454.

[74] Decr. 8, n. 41 de la Congr. Gen. XXXI, decr. 7,2 y decr. 10,1 de la Congr. XXXII. Cf. *Compendium practicum iuris S.I.* (Roma 1986) n. 265,2.

estructura quedaron en gran parte recogidos en las reglas u «Oficio del Maestro de Novicios». En cambio, para la tercera probación, apenas tuvo tiempo de alcanzar alguna experiencia. No fueron muchos los jesuitas que hubieran hecho y terminado sus estudios en la Compañía antes de la muerte del santo (1556). Mucho menos hubo ocasión de formar grupos suficientemente numerosos, como para ponerlos bajo la dirección de una persona dedicada exclusivamente a ellos y formar una institución. No tuvo necesidad de hacer reglas para tal persona y ocupación.

Pero hemos visto los ejemplos del fundador, su interés, en algunos casos de que nos consta. Las circunstancias de una Orden esencialmente apostólica en sus comienzos dieron lugar a que hubiera excepciones, acomodaciones y dispensas varias. Los Generales siguientes siguieron las directrices del santo fundador, exigiendo cada vez más que no hubiera lugar a excepciones y dispensas; pues ya no se encontraba la Compañía en las circunstancias de los comienzos.

A los que iban terminando sus estudios en la Compañía se les llamaba a los principios, generalmente al noviciado, para cumplir ese tercer año de probación. Era más fácil encontrar allí persona que los guiara, dada la presencia del maestro de novicios, y el ambiente más adecuado para las pruebas y la actividad interior más intensa postulada por la «escuela del afecto» ignaciana. Las dificultades de este régimen fueron apareciendo poco a poco, a medida que se multiplicaron los noviciados en que tenían que recogerse los de 3ª probación, y los grupos de estos sujetos fueron más numerosos. La diferencia de edad, cultura humana y religiosa, experiencia de la vida, etc. entre novicios y tercerones, llevaron a ver la conveniencia de separar la formación y régimen de los dos grupos; así como la de que el encargado de la 3ª probación fuera una persona de autoridad, experta además a ser posible en el gobierno, pastoral, y aspectos varios que presenta la vida de la Compañía. Así nació la figura del Instructor de tercera probación; ya se llegó a la creación de casas especiales para ella, en donde fuere posible. La posición del Instructor y sus funciones, con relación a los tercerones y a los superiores de la casa donde se encuentra, se han concebido en paralelo con las del Maestro de Novicios. Al fin y al cabo, la tercera probación es un tercer año de noviciado, con sus características apropiadas a quienes ya son generalmente sacerdotes con varios años de vida religiosa, que se disponen a entrar inmediatamente en el trabajo apostólico de la Compañía.

La dificultades no han faltado a lo largo de estos siglos de historia de la tercera probación. Pero tampoco ha faltado nunca el empeño constante del gobierno de la Compañía por resolverlas. Aun acudiendo a veces a las dispensas, o diálogo necesario con Su Santidad, para mantener el carácter típico de esta institución y del Instructor que la guía, dentro del modo de ser propio de la Orden.

De alguna manera se han reflejado en ella los efectos de los diversos cambios culturales de época, acaecidos en la Iglesia, y en el mundo en que vi-

ve, y para el que prepara nuevos apóstoles. Las épocas de tendencia a la organización minuciosa y las de mayor liberalismo, las del crecimiento de la erudición y las de renovación teológica, las de restauración y las de impulso a nuevas experiencias, y hasta las de crisis global de muchos criterios. Es importante no haber perdido jamás el punto fijo de orientación: la dirección y principios trazados por el fundador en las Constituciones.

Cualquier reforma de elementos cambiantes deberá contar con ellos como norma, y con la experiencia ya hecha. Su carácter de «última probación» y su cualidad de «escuela del afecto» son esenciales. Su insistencia en las experiencias que contribuyen a la humildad y abnegación, a renovar el amor a Jesucristo en entrega y disponibilidad total al servicio apostólico en la Iglesia, bajo el Romano Pontífice y la guía inmediata de sus superiores, la han de caracterizar. Y animarla la necesidad de transformarse en hombres espirituales, habituados a correr por la vía de Cristo nuestro Señor; para que habiéndose aprovechado a sí mismos, puedan mejor aprovechar a otros a mayor gloria de Dios.

Creemos haber expuesto las raices evangélicas y carismáticas de esta idea y experiencia ignacianas. En tiempos aún recientes han mostrado su atractivo e inspiración no sólo para Institutos de la misma familia espiritual, sino aun en determinaciones tomadas por la Iglesia para la formación pastoral y apostólica de los sacerdotes y religiosos en general.

Estoy convencido que en nuestro tiempo puede reflorecer con la misma y mayor pujanza de otras veces, si logramos renovar en ella el mismo espíritu carismático del fundador.

DOCUMENTOS

1. TEXTOS FUNDAMENTALES

1539

«Possint tamen, ... ad bona stabilia et ad proventus ius civile acquirere, substentandorum scilicet scholasticorum illorum causa, qui in spiritu et litteris proficere et in Societate nostra, exacto sui studii tempore post probationem demum recipi cupiant».

(De la primera «Instituti Summa», cap. IV: *Constitutiones* I 19).

1540

«... Qui quidem, post cognitum in spiritu et litteris eorum profectum, et post sufficientem probationem, in Societatem nostram admitti possint».

(De la bula «Regimini militantis Ecclesiae», n. 7: *Constitutiones* I 30).

1541

«La diferencia que ay entre los que han de entrar en nuestra Compañía es a saber, entre uno que es suficiente en letras, sin más estudiar, y entre otro que no es suficiente y ha de andar al estudio, es la que sigue ... El no suficiente pasará en tres meses las mismas tres esperiencias con las otras condiciones, como está dicho, y después hará el año de su probación el primer año del estudio; y si queda para la nuestra Compañía, queriéndole nosotros, estará en voluntad de la Compañía rrecibirle, o no rrecibir, haziendo pruevas en su suficiencia, vida y costumbres por espacio de otro año, acabados sus estudios»;

(Del documento «Fundación de Collegio»: *Constitutiones* I 59-60).

c. 1546

«Observándose tamen enteramente que antes de hazer professión los professos, y antes de hazer los tres votos simples los coadiutores, se hayan de consumir un año y seis meses de experientias y probationes; y antes de hazer promessa los escolares para ir o residir en los studios, asímismo un año y medio, y antes que hizieren professión, acabados los tales studios, otro año y medio, passando por varias provaçiones, y así consequenter por las tales experiençias, si primero no las hizo, y aunque las aya hecho, passando por algunas dellas, a mayor gloria divina».

(Del *Examen* [texto «a»], n. 48: *Constitutiones* II 58).

c. 1550

«Con esto antes que ninguno se admita a professión, o deva hazer los votos simples de coadiutor o scholar arriba dichos, tendrá dos años enteros de probatión, y los scholares uno más después de acabados sus estudios, el qual tiempo se podrá alargar quando al superior paresciere».

(Del *Examen* [texto «A»]: *Constitutiones* II 14).

c. 1550

«Los que se reputarán idóneos para ser admitidos a professión, deben ser personas, cuya vida y doctrina con luengas y diligentes probationes será muy conoçida. Para lo qual ayudará en el tiempo de la última probatión, acabada la scuela del entendimiento, insistir en la del affecto, exercitándose en cosas spirituales y corporales, que

más humildad y abnegatión de todo amor sensual y voluntad y juicio proprio y mayor conocimiento y amor de Dios N.S. pueden causarle, para que ubiéndose aprovechado en sí mesmos, mejor puedan aprovechar a otros».

(Del texto «a» de las *Constituciones S.I.*, parte 5ª: *Constitutiones* II 198-99)[1].

2. Iª Ordenación del P. Aquaviva

1583

Instit. 40 = Ordinationum communium omnibus provinciis To. I (1573-1599).

Encuadernado en piel 27,30 x 22 cm. En el lomo lleva el título, precedido de «H. Originale». Tiene 277 páginas numeradas en folio, precedidas de un folio sin numeración. Al pie de página hay una numeración moderna de folios 24-165, quedando sin numerar así el primero y el último folio que están en blanco. Contiene la correspondencia del P. General (Mercuriano, después Aquaviva), con los provinciales o con toda la Compañía, sobre asuntos de interés universal. Intervienen en ellas las manos de diversos copistas, cuyo nombre se indica alguna vez, como en el fol. 48v, que lleva escrito a lápiz: «Hoc exemplar (se refiere a «Annales Domus Romanae 1577») scriptum est manu Michaelis Bonieri qui ad secretariam addictus erat». La fecha más antigua es la de «30 Junii 1573» (fol. 30v). La más moderna de «6 di Marzo 1599».

[88] *De probatione tertii anni*

[1]Missa ad provincias de mense Novembri 1583

Etsi ex aliquot Constitutionum locis, quae de probatione tertii anni loquuntur, constare ferme poterat quis in ea ordo, quaeve formula tenenda esset, tamen quia nonnulla subinde in hac materia ex variis provinciis magis particularia a nobis quaesita sunt, ut maior lux habeatur, et uniformitas etiam in hac parte servetur, quaedam clarius annotanda putavimus.

In primis igitur debebunt Provinciales et superiores, ad quos id spectabit, rem hanc magnopere cordi habere, utpote quam non solum Constitutiones nostrae et recens Gregorii XIII Bulla[2], sed etiam ingens utilitas necessitasque adeo commendet. Nam cum fere accidat, quae nostra est fragilitas, ut litterariae sine intermissione tot annorum, tamquam intentae intellectus occupationes vigorem illum spiritus hebetent, affectum deprimant, minusque sibi hominem vacare permittant, timendum est ne et ipsi ad perfectionem quo decet fervore ac diligentia non aspiremus, et doctrinae caeterorumque talentorum praesidia, quasi vi sua destituta, imbecilla sint et inefficacia in proximorum animis, nec eum fructum ferant quod Christus Dominus expetit et tot annorum labores iure exigere videntur. Idcirco magna in id cura incumbent superiores, ut hae (quemadmodum eam Constitutiones vocant)[3] affectus schola magno studio ab omnibus suscipiatur, et aequali diligentia ac fervore deinceps excolatur».

---

[1] Véase la substancial equivalencia de este texto con el que quedó en el texto «A» y «B» de las Constituciones: *Const. II* 498 500.

[1] *in marg.* Ordo hic fuit recognitus anno 1592 et habetur pag. 190 [alia manu] e 1601.

[2] «Ascendente Domino», 25 de mayo de 1583.

[3] *in marg.* P. 5 c. 2 parr. 1.

Qui tertium hunc annum probationis, subire debent, sunt omnes qui studia sua in Societate iuxta regulas[4] Provincialis absolverint non modo qui ad professionem aliquando edendam idonei iudicantur, sed etiam qui ad Coadiutorum vota. Neque cum ullo Provinciales dispensabunt nisi magna aliqua necessitas cogat, ac tum, si antea non potuerint, saltem postea, adiuncta etiam causa Praepositum Generalem admoneant.

Locus huius probationis etsi in aliquo casu possint esse Domus professae aut collegia[5], et eo etiam hi ad tempus aliquod mitti possint, sicut et ceteri novitii ad domestica ministeria obeunda, ordinarie tamen erit ipsa Domus probationis, in qua ii, qui sunt novitii, exercentur.

Formula etiam et exercitationes eaedem erunt quae novitiorum, nempe (ut in quinta parte dicitur) in rebus spiritualibus et corporalibus, quae ad profectum in humilitate et abnegatione universi amoris sensualis, voluntatis, et iudicii proprii conferunt, etsi in quibusdam convenit aliquam peculiarem eorum habere rationem, ut exempli gratia, in doctrina christiana, quam neque recitare, neque ei dum explicatur, opus erit eos interesse: itemque in quadam fiducia, quam communiter convenit maiorem iis haberi et ostendi quam novitiis, qui nondum probati et cogniti sunt, quocirca non erit necesse dum loquuntur cum externis aliquem assistere, et in ceteris huiusmodi.

[6]Exerceantur in variis probationibus, et praecipue in iis quibus tempore novitiatus forte perfuncti non essent. Immo quanvis perfuncti fuerint nonnullis earum, prout personae vel temporis ratio ad maiorem Dei gloriam exigere videbitur.

Orationis tempus idem habebunt quod alii novitii, tum matutinum, tum pomeridianum, cum is potissimum finis sit huius anni ut intimam illam familiaritatem cum Deo in spiritualibus devotionis exercitiis acquirant, quae in decima Constitutionum parte Societatis operario adeo necessaria esse dicitur. Tamen quantum ad locum ubi consuetudo esset ut a prandio novitii simul omnes orarent, si commodius ipsis esset separatim, posset facile concedi.

A studiis omnino abstinebunt. Quare nec novi aliquid videre, nec praeterita quidem recognoscere debebunt. Poterunt tamen praeter libellos spirituales usitatos legere aliquos sanctos Patres, non eo fine ut conceptus aut sententias ad concionandum decerpant, sed ut suae tantum devotioni et spirituali utilitati serviant. Quapropter eorum lectionem maxime frequentabunt qui de rebus spiritualibus accuratius scripserunt, cuiusmodi sunt Sancti Gregorius, Basilius, Bernardus et alii qui recensentur in catalogo magistri novitiorum.

Concionibus et, qui sacerdotes sunt, confessionibus non dabunt operam, nisi forte probationis gratia ad tempus ut solent interdum sacerdotes novitii. Poterunt tamen ad aliquam missionem unius vel alterius mensis destinari ut per villas et pagos doctrinam christianam tradant et alia eiusmodi ministeria obeant.

[88v] – Non docebunt in scholis neque superioribus neque inferioribus. Nam etsi hoc ad quandam mortificationem facit, nimis tamen hominem occupat, nec adeo sibi vacare sinit, nec desunt experimenta quibus eo anno iuxta Constitutiones mortificentur, neque deerit tempus quo in hoc genere Societati operam praestent.

---

[4] *in marg*. Reg. 52 et 68 Ex. c. 4 parr.16.
[5] *in marg*. Reg. 68 P^{lis}.
[6] *in marg*. Ex. c. 4 parr. 16.

3. 2ª Ratio peragendi tertium annum probationis

1592

Instit. 40 120v-124.

[120v] *Litterae communes ad omnes Provinciales cum instructione et ratione peragendi 3m annum probationis Idibus Iulii 1592*

Tertium probationis annum eo modo, et fructu peragi, quo convenit, tanti momenti semper visum est, ut ad divinum obsequium iudicemus, et ad commune bonum Societatis magnopere pertinere quidquid operae ac studii in eam curam impenditur Idcirco cum in hunc finem anno 83. peculiarem quandam instructionem misissemus in Provincias, simul monentes, ut si quid incideret ex ea difficultatis, aut dubii quod interpretatione egeret, vel si quid praeterea occurreret, quod ad eam rem conferre videretur, de eo nos certiores facerent: multaque post illud tempus a quibusdam accepissemus, respondissemusque ipsi vicissim pro re nata variis dubiis, quae proponebantur: opere pretium tandem existimavimus priorem illam instructionem recognoscere iterum, ac pleniorem facere, qualem nunc mittimus, accuratam ut speramus suisque partibus, quoad opus est absolutam. Quapropter monitam quoque volumus R.am V.am hac accepta, cessaturas priores ante missas, ne Ordinationum numerus multiplicetur, satisque futurum si haec retineatur, et observetur, quod ut fiat omni studio et diligentia V.R. commendatum cupio; cuius precibus et Sanctis Sacrificiis me commendo. Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis.

Romae Idibus Iulii 1592

[121] *Instructio pro iis, qui ad Tertium annum probationis mittuntur*

Qui ad probationem tertii anni destinantur, diligenter animadvertant oportet haec, quae sequuntur ea magnifaciendo summique momenti esse ducendo ad finem suae voctionis propositum consequendum. Inprimis hanc tertii anni probationem a beatae memoriae P.N. Ignatio pluribus in locis Constitutionum[1] tanquam rem valde proficuam, et ad maiorem in spirituali vita profectum valde necessariam sapienter institutam, ac sedulo commendatam fuisse.

Deinde Nostros omnes, qui post exactum biennium probationis in Scholasticos approbatos admissi, studia iam sua in Societate absolverunt ad hanc tertii anni probationem teneri antequam ad gradum ulteriorem sive Professorum sive Coadiutorum spiritualium admittantur, quod tempus etiam poterit nihilominus prorogari cum Societas et Superior plenius sibi satisfieri desideraret[2].

Porro finem huius probationis esse in plena et absoluta sui ipsorum abnegatione ita se cum divina gratia exercere, et cum eadem impense virtutibus religioso dignis adipiscendis incumbere, ut fiat homo in vita spirituali perfectus, et ad omnes opus bonum instructus, atque hac ratione magis idoneum instrumentum Societatis ad animas Christo lucrifaciendas evadat. Cum enim Societatis institutum revera homines omnino humiles, et prudentes in Christo, ac nedum in litteris, sed multo etiam magis in spiritualis vitae perfectione conspicuos requirat[3]; illa vero cura assidua, ac diligentia

---

[1] Cf. *Constitutiones* III 5-6 (n. 12), 20-21 (n. 16), 34 (n. 8), 163 (n. 3) y 164 (n. 1).
[2] Cf. Ibid. 5-6 (n. 12) y 163 (n. 3).
[3] Cf. la bula *Exposcit debitum*: ibid. I 381.

quae per aliquot annos in excolendo intellectu per studia (quae sibi totum pene hominem vendicant) ponenda est, non ita multum spatii prolixioribus meditationibus, et orationibus, aut etiam mortificationibus impendi sinat, unde (quae nostra est infirmitas) facile fieri possit, ut quamvis id sedulo cavendum moneant Constitutiones per illos tamen annos humilitatis, ac devotionis fervor nonnihil interpuerit[4]; hinc necessarium omnino iudicavit Beatae memoriae P. Ignatius, ut absolutis studiis certum aliquod tempus tribueretur in quo unusquisque vires spirituales colligeret, atque in virtutum solidarum et spiritualium rerum studium in schola affectus incumbendo interioribus se praesidiis, ex quibus efficacia ad exteriora promanat[5], ad finem sibi propositum communiret.

Caeterum ad hunc finem consequendum duo haec potissimum necessaria esse: Patrum quidem ut qui ad hanc probationem mittitur non inflatus doctrinae opinione his praesidiis minime se indigere existimans, annum illud velut perfunctorie transacturus accedat, sed cum magna animi simplicitate ac humilitate, ardentique spiritualis profectus sui desiderio, abiecta etiam omni curiosa solicitudine, quid de se posthac facturi sint Superiores, tanquam si simplex ac fervens Novitius [121v] tum primum ad Societatis tyrocinium admitteretur, vitam cum caeteris Novitiis communem agere constituat, Ordinemque Novitiatus universum sine ulla exceptione servare. Denique proponat sibi omnino abhorrere velle ab omnibus quae vitae spiritualis profectum possint impedire, totisque viribus ea concupiscere, ac sine ulla excusatione admittere, quae ad propositum finem consequendum adiutura Superioris iudicio videbuntur cum praesertim Constitutiones nostrae requirunt, ut tertius hic annus in variis probationibus et speciatim in iis quae Novitiorum sunt, quamvis prius illis perfuncti essent ad maiorem Dei gloriam exigatur.

Alterum est, ut constanter in id incumbat, ut quae animo statuerit studiose ac diligenter exequatur, nihil perfectionis praetermittendo quod divina gratia consequi posset in absoluta omnium Constitutionum observatione, nostrique instituti peculiari ratione adimplenda, eiusque studium impensius sit quaerere in Domino maiorem ubique sui abnegationem, et continuam in rebus omnibus mortificationem, promptiusque ea suscipere, a quibu sensus magis abhorret; demum illud praestare conetur quod habetur in 5 p. Const. c. 2, § 1 ut scilicet studeat huius ultimae probationis tempore in Schola affectus diligentius se exercere, et in rebus spiritualibus et corporalibus quae ad profectum in humilitate et abnegatione universi amoris sensualis voluntatis et iudici proprii, et ad maiorem cognitionem et amorem Dei conferunt, insistere, ut cum in seipsis profecerint, melius ad profectum spiritus alios ad gloriam Dei et Domini nostri iuvent.

Cum vero Constitutiones nostrae hanc ultimam probationem appellent, merito cuique illam intranti solicitudinem iniicere debent, ut ad quam initio perfectionem acquirendam vocatus est, ad eam in hac probatione amplectendam et omni contentione consectandam desudet. Iustum quidem est, ut quem a nobis fructum Societas nostra e tot laboribus, et impendiis nostra causa susceptis, totque ex adiumentis nobis a primis annis tum in purgando affectum, tum in intellectu excolendo adhibitis exigit, et expectat, ad eum nunc tandem uberem et copiosum illum reddendum hoc ultimae probationis anno virili nos animo accingamus; ne iure suo ac merito aut nos ingratitudinis redarguere, aut etiam dubitare, quid tandem de eo statuendum, qui post tot annos, post tot exhibitas occasiones et auxilia, non is evadat, qualem instituti nostri ratio, et

[4] Cf. Ibid. III 99-101 (n. 1 y A).
[5] Cf. Ibid. 271 (n. 2).

forma requirunt. Quamobrem quisque serio ac constanter oblatam a Deo spiritualis profectus occasionem arripiat atque omni industria et alacritate ea servare studeat, quae de probationibus et ratione huius tertii anni peragendi praescripta sunt; Illud diligentissime cavens, ne perfunctorie et quasi suspenso animo, ad finem potius huius temporis, quam ad virtutum augmenta ac spiritualia lucra aspirare videatur.

[122] Ratio peragendi Tertium annum Probationis mense Januario 1592 recognita

Etsi ex aliquot Constitutionum locis[1] quae de probatione tertii anni loquuntur, constare ferme poterat, quis in ea ordo, quaeve formula tenenda esset, tamen quia nonnulla subinde in hac materia ex variis Provinciis magis particularia a nobis quaesita sunt, ut in ea parte et maior lux habeatur, et uniformitas servetur, ea omnia quae ad hanc rem pertinere visa sunt, clarius adnotanda putavimus.

Inprimis igitur Provinciales et Superiores ad quos id spectabit, debebunt rem hanc magnopere cordi habere, utpote quam non solum Constitutiones et recens Gregorii XIII bulla[2], sed etiam ingens utilitas ac necessitas adeo commendant. Nam cum fere accidat, quae nostra est fragilitas ut litterariae sine intermissione tot annorum, tamque intensae intellectus occupationes vigorem spiritus hebetent, affectum deprimant, minusque hominem sibi vacare permittant, timendum est ne et ipsi ad perfectionem, quo decet fervore ac diligentia, non aspiremus: et doctrina caeterorumque talentorum praesidia, quasi vi sua destituta, imbecilla reddantur, et inefficacia in proximorum animis curandis, nec eum fructum ferant, quem et Christus Dominus expetit, et tot annorum labores iure exigere videntur.

Idcirco magna in id cura incumbent Superiores ut haec (quemmadmodum eam Constitutiones vocant) affectus schola magno studio ab omnibus suscipiatur, et aequali diligentia ac fervore deinceps excolatur, illud solerter praecaventes, ne externa quadam mortificationis specie contenti, solidarum virtutum lucra minus curent, cum summo totius Societatis detrimento, et salutis animarum iactura. Quocirca illud ne ex animo deponant, hanc tertiam probationem, ut omnium ultima quae a Constitutionibus praescribuntur, tanti momenti esse, ut qui in ea suis Maioribus non satisfaciunt, ii perexiguam spem praebeant, fore ut aliquando in tales operarios evadant, quales Societatis institutum requirit. Et ob eam causam, vel prorogandae erunt, atque augendae probationes, vel certe deliberatio suscipienda, utrum expediat illos diutius retinere.

Et ut maiore cum lumine in Domino procedatur, ac uberior fructus ex hac cultura colligatur, Provincialis aut Rector Collegii unumquemque probandum priusque probationem aggrediantur, serio admonebit de iis omnibus, quae studiorum tempore in illis observata fuerunt emendatione digna, quaeque ab eis desiderantur, ut illa cum proventu corrigantur, tum peculiarem instructionem pro eis paratam, illis exhibebit diligenter considerandam, quo paratiores ad eam probationem se recipiant. Non tamen illis declarabit ulla ratione quidnam quo tempore, quove loco, post exactum huius probationis tempus sint facturi. Praeterea instruet Magistrum Novitiorum de probandorum conditione, talentis, et qualitatibus aliis, ut melius ac utilius eos dirigere, ac iuvare possit.

[122v] Omnes post absoluta in Societate iuxta regulas Provincialis[3] sive Theologica, sive Casuum conscientiae studia, non modo qui ad professionem aliquando

[1] *Constitutiones* III 5-6 (n. 12), 20-21 (n. 16), 34 (n. 8), 163 (n. 3) y 164 (n. 1).
[2] *Institutum S.I.* I (Florentiae 1892) 92: *Ascendente Domino* (25 mayo 1584).
[3] Ibid. III 80 (n. 68), 262 (n. 1).

edendam idonei iudicantur, sed etiam qui ad Coadiutorum formatorum spiritualium vota erunt admittendi, hunc tertium probationis annum (quod nihilominus tempus prorogari poterit, cum Superiori visum fuerit, propterea quod sibi satisfieri plenius desiderat) antequam ullis ministeriis tanquam operarii deputentur, subire debebunt. Neque cum ullo Provinciales dispensabunt, nisi gravis aliqua necessitas cogat, ac tum si antea non potuerint, saltem postea de dispensatione, ac dispensationis causa Generalem admoneant.

Illud etiam curent ut qui selecti sunt ingenii, et iuxta Constitutiones[4] et regulam 52 sui officii ad studia repetenda idonei, ii[s] biennii tempus quod illis ad eam repetitionem faciendam conceditur ante huiusmodi probationem, ne impediatur. Finis vero studiorum, ut e Collegiis educantur, singulis pro Superioris prudentia, et ingeniorum varietate ac maiore in virtutibus progressu, iuxta Constitutiones[5] statui debebit. Sic tamen ut in iis, quibus biennium ad sua studia repetenda conceditur, non alius suorum studiorum finis esse censetur, quam ipsemet biennalis repetitionis finis.

Antequam autem ad hanc probationem mittantur, omnes communiter circa finem studiorum suorum iuxta Constitutiones[6] ad sacros etiam presbyteratus ordines promoveri debebunt. Si qui tamen quia vel nondum maturi, vel minus idonei reperti fuerint ad probationem ordinibus sacris nondum susceptis mittentur, ii tempore huiusmodi probationis Ordines ne suscipiant, tametsi qui ad Diaconatum promoti iam fuerint, et ob temporis angustiam ad sacerdotium promoveri non poterunt, iis Ordinis sacerdotalis susceptio differri non debebit.

Locus huius probationis domus ipsa probationis Novitiorum ordinarie esse debet, tametsi in aliquo casu possint esse Domus professae, atque ipsa etiam Collegia, si ita Provinciali visum fuerit (dummodo omnes simul iuxta hanc instructionem, et regulas Novitiorum exerceantur). Quod tamen perraro fieri debet, et necessitate potius quam ulla alia causa, cum extra probationis domicilium vix possit fructuosa esse huiusmodi probatio. Ex quo tamen ad alia vicina Societatis loca probationum causa sicuti cum caeteris Novitiis fit, ad breve tempus nonnunquam mitti poterunt, ut ibi similiter atque in Domo probationis, in humilibus officiis exerceantur, (praeterquam ut Sacris publice ministrent qui Sacerdotes fuerint) dummodo eorum ratio habeatur, ut bene occupati sint, et non otientur.

[123] Quod ad rationem probationis attinet, Constitutiones[7] nostrae id omnino exigunt, ut hi exerceantur in variis rebus ac probationibus tam spiritualibus quam corporalibus, quae ad profectum in humilitate, et abnegationem universi amoris sensualis, voluntatis et iudicii proprii conferunt: et speciatim in iis quibus tempore Novitiatus forsan perfuncti non essent; imo quamvis perfuncti fuerint, in nonnullis earum, prout personae vel temporis ratio ad maiorem Dei gloriam requirere videbitur. Eisdem igitur omnino hi quibus Novitii exerceri solent probationibus exercebuntur, hoc est sex Societatis experimentis, et aliis similibus iuxta Novitiatus consuetudinem, sumpto exordio a spiritualibus exercitiis in ipso huius probationis initio per integrum mensem. Ad Rectoris autem prudentiam pertinebit, haec omnia pro ratione virium ac dispositione personarum sic temperare, ut nulli horum aut gravior exactoris severitate aut eiusdem indulgentia remissior fiat disciplina: et illud non ignorare ad interiora et cuiusquam spiritualem profectum ac solidarum virtutum adeptionem, tanquam finem praecipuum ea esse referenda.

---

[4] Cf. *Constitutiones* III 118 (n. C y 2), 152 (n. 1) y 153 (n. 3).
[5] Cf. Ibid. 159 (n. 1 A 2 3), 156 (n. 5).
[6] Cf. Ibid. 121 (n. C).
[7] Cf. Ibid. 164 (n. 1).

Orationis tempus idem habebunt quod alii Novitii tum matutinum tum pomeridianum et illud praeterea, quod a communibus occupationibus vacuum propria cuique devotio subministrabit re cum Superiore communicata, cum iis potissimum huius anni finis sit, ut intimam illam familiaritatem cum Deo in spiritualibus devotionis exercitiis acquirant, quae in X par. Constitutionum[8] Societatis operariis adeo necessaria esse dicitur. Ubi vero consuetudo esset ut a prandio Novitii simul omnes orarent, et ii quidem omnes ad eundem locum tum temporis convenire debebunt: si cui tamen utilius id esset, separatim facile concedi posset.

A studiis omnino abstinebunt quare nec novi aliquid videre, nec praeterita quidem recognoscere debebunt. Poterunt tamen praeter libellos spirituales usitatos legere aliquos similes Patrum non eo fine ut conceptus aut sententias ad concionandum decerpant sed ut tantum devotioni et spirituali utilitati serviant. Quocirca eorum lectionem maxime frequentabunt qui de rebus spiritualibus accuratius scripserunt, quales sunt Sancti Augustinus, Basilius, Bernardus et alii, qui in Catalogo Magistri Novitiorum[9] recensentur, quibus addi poterit aliquis Paraphrastes in Psalmos, qui ad devotionem promovendam conducat.

Nullas habebunt sive de Casibus Conscientiae, sive de praxi iuvandi proximum conferentias, sicuti nec de Societatis Constitutionibus aut regulis, quas tamen sicut Directoria aliqua circa praxim illam privatim legere poterunt. Quare concedi illis regulariter debebunt Societatis Constitutiones, Regulae communes, ac Sacerdotum, Missionum item, et [123v] Concionatorum, Bullae praeterea quae ad Societatis institutum pertinent Julii 3, Grego. 13, ac quae contra Apostatas est Pii 4, Gregorii item 14.

Concionibus habendis operam non dabunt, tametsi ad aliquam Missionem unius, vel alterius mensis destinari poterunt, ut per villas et pagos doctrinam christianam tradant, et alia eiusmodi ministeria obeant. Praeterea qui Sacerdotes sunt, et in confessionibus audiendis nondum erunt exercitati, debebut in huiusmodi ministerio, per mensem exerceri, ubi Provinciali, vel domus Probationis Rectori videbitur, non tamen in domo profesa, aut in Collegiis inter ordinarios Societatis operarios, quia post tam breve tempus illos removere, perturbationem externis ne forsan alienationes, et suspiciones excitaret. Quae tamen omnia si caveri possent, ibidem etiam exerceri in hoc ministerio illi poterunt.

Non docebunt in Scholis neque superioribus neque inferioribus. Etsi enim hoc ad quandam mortificationem facit, nimis tamen hominem occupat, nec adeo sibi vacare sinit, nec desunt experimenta quibus eo anno iuxta Constitutiones mortificentur, neque deerit tempus, quo in hoc genere Societati operam suam praestent.

Intelligant omnes sibi non fore liberum colloqui cum Nostris aliunde venientibus, aut aliis externis absque facultate Magistri: neque expedire, ut cum omnibus vel Novitiis, vel veteranis, aut etiam inter se indifferenter agant, aut conversentur, sed cum iis tantum, quos superior cuilibet assignabit, ut molestae, ac importunae distractiones, quae ex huiusmodi congressibus ingenerari solent devitentur. Quia tamen convenit maiorem his haberi ac ostendi confidentiam, quam Novitiis, qui nondum probati, et cogniti sunt, non erit necesse, dum cum externis colloquentur, quempiam illis adesse, et similiter in caeteris huiusmodi.

Cum signum datur exeundi vel ad concionem, vel deambulatum, nullus ab accessu cum Novitiis ad aulam eximatur, ut ibi eis comites assignentur, et hi quidem bini mitti poterunt, vel invicem, vel cum Novitiis sociati: qua tamen in re utilitatis novitiorum, ratio praecipue habeatur. Extraordinariis vero diebus deambulatum mitti non debebunt, nisi alicuius peculiaris necessitas id postulaverit.

---

[8] Ibid. 271 (n. 2).

[9] *Institutum S.I.* III 121-122.

In ministerio culinae et caeteris corporalibus exercitationibus nihil minus a Novitiis praestabunt, sive tempus spectes, quo ista facienda sunt, sive ccupationis mensuram quam expleri oportebit. Tametsi cum particularibus, ubi iusta minuendi laboris causa id poposcerit, Rector iudicabit, atque etiam disponet quod magis expedierit, in his vero sic se a Laico Magistro Socio dirigi sinent [124] sicut ipsimet Novitii, qui tamen Laicus instruendus erit, ne se plus debito aliis in rebus ingerat.

Quamvis eis negandum non sit, ut aliqua hora extra eam, quae communiter ad id conceditur, in horto aliquanto tempore deambulent, singulares tamen incedent, silentiumque servabunt, et importunis horis per domum non discurrent, sed in suis cubiculis locisque designatis se continebunt.

Legent ordine suo ad mensam, et ab exhortationibus, earumque repetitionibus non eximantur, neque ab ea exercitatione doctrinae christianae, quae in postrema parte reg. 76 Magistri Novitiorum praescribitur, ut magis in eiusmodi praxi exerceantur, et maiorem promptitudinem ad eam edocendam, quod ministerium adeo serio nobis commendatur sibi comparent. Explicationi vero, quae a Magistro per dimidiatam horam praecedentem habetur, tametsi ut intersint, non omnino generaliter obligandi sunt, quia tamen a nonnullis provinciis id ipsum postulatur, et res alioqui ad piam exercitationem, et virtutem humilitatis excolendam pertinet, iudicio Provincialium permittitur, ut illud hac in re statuant, quod in suis Provinciis expedire consultis Patribus prudentibus censuerint, et experientia ipsa demonstarit. Demum in omnibus ita Novitios aemulari studeant, ut illos in cunctis exercitationibus non aeque modo sed etiam sua promptitudine ac diligentia superare contendant.

Communem recreationem simul cum Novitiis agant non seorsum ab illis. Ad praecavenda vero incommoda quae suboriri possunt liberioris conversationis ac narrationum et collocutionum rerum ad spiritus profectum et modestiam vel comparandam vel augendam non pertinentium serio praemoneantur, adhibeanturque ad eam res Syndici, ac poenitentiae delinquentibus iniungantur, ut dum inter novitios ea quae pios Religiosos decet, loqui assuescunt, deinceps etiam tum extraneis ea colloquia miscere norint, quae pietatem redoleant et audientes aedificent.

Confitebuntur ordinarie Socio Magistri Novitiorum. Si quis tamen instanter peteret ut rectori confiteretur, illum Rector audire poterit. Rationem autem conscientiae ab eis Provincialis iuxta officii sui regulam vel saltem ipse Magister capiet, si Provincialis impeditus id illi commendarit.

Superiores probationum frequenter suos Provinciales certiores faciant de statu et profectu eorum qui in tertia probatione versantur et quibus mediis ad virtutes promoveantur, quibus item a defectibus emendentur, et ob eam causam atque ut fructuosius eos promoveant saepe illos interrogent quomodo in orationis industria, in coercendis affectibus, in superandis difficultatibus, in continua rerum omnium mortificatione, ac demum in spirituali animae profectu se habeant.

4. 3ª Ordenación del P. Aquaviva 1601

Epp. NN. 115 = Epistolae communes 1565-1567.

Códice ms. encuadernado en piel blanca y tela marrón. Lleva escrito en el lomo con escritura no muy antigua: «Epistulae Communes 1565-1567». Abajo: «115».

Es el registro oficial de las cartas comunes, e.d. dirigidas a todos, o a sólo algunos provinciales, a los superiores de Roma, o a otros superiores con la misma misiva de interés a ellos común. Unas están en latín, otras en español, otras en italiano. Algunas son sólo minutas. Otras son el texto apógrafo. Corresponden a diversos amanuenses, y muchas veces están corregidas por los PP. Asistentes, Secretarios o substitutos.

Consta de 482 folios, con numeración en todas las páginas de la 1 a la 897. Sigue: «A.M.D.G. Index Epistolarum Communium ab anno 1600 ad 1657», el cual índice consta de 14 folios sin numerar. Algunos folios no tienen nada escrito fuera del número de la página; algunas veces se repite el mismo número en varias páginas. En la pág. 65 se concluye la carta escrita por san Francisco de Borja, General, el 7 de junio de 1567 al P. Gonzalo González, provincial de la Compañía en la prov. de Toledo. La despedida y firma son autógrafas del santo.

[247] Comune a tutti i Provinziali[1]. Mandata a quelli d'Italia li 23 di Giugno 1601[2].

[3]Se ben da molti anni in qua s'é procurato con varie ordinationi di metter in prattica et essecutione come s'è fatto col favor divino, l'ordine della 3ª probatione cosa tanto necessaria per l'aiuto spirituale de' Nostri, e desiderata molto da noi, e nelle Costitutioni tanto raccomandataci dalla santa memoria del B.P. Ignatio: Nondimeno perche come anche non ogni cosa può di primo tratto condursi a perfettione, s'è veduto alla giornata che col modo che s'è tenuto sin adesso, non risponde il frutto in molti ad un mezzo et aiuto tanto efficace, come e la Constitutione pretende, e noi per l'offitio e tutti per la promotione della Compagnia e del servitio divino, doviamo sommamente desiderare per l'obligo nostro, et universal bene della Compagnia siamo andati pensando alcuni modi piú efficaci che a ciò fare ci potessero aiutar molto per facilitar insieme, e render più fruttuosa quest'attione, la cui essecutione io raccomandarei a V.R. con quella caldezza, come in effetto fo in questa che si richiederebbe, [248] se la cosa stessa da per sè non lo facesse, et ella con la sua prudenza non havesse penetrato e provato in fatti l'importanza, e la necessità di quel'che s'ordina.

Primieramente con isperienza s'è veduto, e tocco con mani in molti luoghi, che la communicatione di quel del 3º anno con Novitij non ha quella riuscita, e fine che da loro si pretende si per la diversità degli essercitij, che gli uni da gli altri richiedono assai differenti, e più proprij di ciascuno; si anche per la conversatione molto diversa di persone già antiche in Religione, e di altre nuove in quella. E dall'altra banda tenerli spartiti in varij luoghi di Case Professe, e Collegij, come alcuni proponevano, veramente era non far 3º anno di probatione, ma cosa di nudo nome. Ci è parso, doppo haver raccommandata la cosa al Sig.re e consultarla co'i PP. Assistenti, esser bene separarli da Novitij, ma assegnar loro un luogho rimoto, e quieto, dove sotto cura d'un Padre attendano senza distrattioni a gli essercitij, che facevano nella Casa di Probatione (se già questa separatione per qualche circostanza non fusse di maggiori inconvenienti in alcuni luoghi, del che ce ne doveranno avvisare) e dar alcune istruttioni proprie per quei del 3º anno, che saranno le seguenti.

---

[1] «Mandata a quelli d'Italia» *add. post.*
[2] ms. *add.* a quelli di Milano li...
[3] *in marg.* Luogo separato per quei che fanno il 3º anno *et aliquanto inferius in eodem marg.* data a Sicilia dopplicata li 25 d'Agosto It.

P°. Che posta la separatione non potranno essere manco di diece, o dodici: e non ritrovandosi in quell'anno tanti che bastino, si potranno unire le Provincie più vicine in qualche luogho più commodo. E quando anche a tal numero non arrivassero con tutta l'unione delle Provincie ne daranno avviso a noi per vedere se converrà aspettare un anno o due per compir il numero sudetto.

2°. Il Maestro loro, o superiore doverà esser alcun Padre di autorità, e governo, come alcun Provintiale l'anno che riposa, o altro simile a cui havessero eglino credito, e si lasciassero governare con più facilità.

3°. L'essortationi, che si doveranno lor fare, siano non come quelle de Novitij, ma più [249] accommodate alla capacità loro, trattando della perfettione, oratione, Istituto, zelo d'anime, Ministerij co'prossimi, et il medesimo si dice delle conferenze. E quando per il poco numero non fussero in Casa separata, all'hora a quei pochi che saranno, si faccia separatamente alle volte qualche ragionamento, e conferenza più proportionata per loro, come si è detto.

4°. In luogo dell'esplicatione della Dottrina Christiana, che si fa a Novitij, sarà più utile pigliare qualch'altro essercitio, et trattare e discorrere di cose più atte per loro come del Direttorio, e modo di dare gli essercitij spirituali, co'i dubij, et avvertenze prattiche. 2° del modo di aiutare l'anime fruttuosamente per ritirarle dal peccato. Discorrere delle Industrie del P. Polanco. 3° del modo di aiutar a ben morire: Conferenze dell' Istituto, e Constitutioni, cioè di quelle parti di esse che toccano alle virtù, Missioni, et aiuto dell'anime: Delle regole dei Sacerdoti, Confessori, Predicatori, Missioni, e simili. 4° sarà anche utile, per eccitare maggior riverenza, et affetto verso il Santissimo Sacrificio della Messa, havendo premeditato quell'opuscolo di S. Bonaventura delle cerimonie della Messa, o qualche cosa delle più divote, affettive di Gabriele sopra il Canone, o di altri trattati simili, discorrere, e conferire alcuni punti, che possano svegliare, a conformar l'attione, e divotione in quell'hora di così soblime, et eccellente misterio.

5°. Non sarà forse se non giovevole, che tal volta alcun di loro faccia qualche essortatione prattica di qualche virtù, come dell'Vbidienza humiltà, povertà, carità fraterna, oratione etc. nelle quali più tosto dicano i concetti, e sensi, che il Signor haverà loro communicato, com'efficaci a mover'all'aiuto spirituale, che altre cose a modo di prediche.

6°. Il tempo, nel che si deve imparar alcuna cosa a mente, sarà bene che anche da loro vi si spenda a pigliar a mente, como i Salmi, la cui memoria e per molti rispetti è più importante che forse in primo aspetto apparisca: l'Epistole di S. Paolo, e quando queste fussero finite, alcuni Profeti de' minori.

7°. Gli essercitij corporali siano molto moderati, e non come di Novitij, piùtosto a mor-[250] tificatione, et ad interrompere gli essercitij mentali, che a stanchezza: benche vesti vili, et altre simili mortificationi non si devono lasciare.

8°. In Camera poi, e per fuggir l'otio, e per il frutto, habbiano il tempo repartito in lettione utile di santi, meditatione, oratione vocale: et ad ogni modo facciano l'essame particolare non solo per l'estirpatione de' vitij, ma anche dell'uso, et acquisto delle virtù.

9°. Non scrivano, nè ricevano lettere officiose, e molto meno di novelle in modo alcuno ma se vi sarà qualche negotio ch'importi, il superiore vedrà se conviene dar la lettera, o rispondere e questo importa più di quello che altri crede, a finchè s'avvezzino a vacare solo a Dio, et a se stessi che sarà causa di gran bene.

10°. Guardinsi che in modo alcuno sappiano o disegnino quel che finito il 3° anno sarà di loro, et in che i Superiori pensino di occuparli, ma si allevino ad indifferenza. Et i Padri nostri o Consultori o persone gravi, che dessero occasione del contrario siano avvisati molto seriamente perche nuocono più di quel che essi pensano.

11º. Leggano seriamente, e più d'una volta per metterla in opera, l'istruttione fatta, e stampata per loro.

12º. Alcune volte per lo spatio d'un Mese vicino al tempo delle missioni a finche non vadino cosi sproveduti, si facciano conferenze di alcuni casi di coscienza più necessarij.

13º. Il Provinciale li visiti, avvisi, e consoli spesso.

14º. Avvertiscano di cavarne con tempo quei, che in questa probatione non si aiutassero à finche la desiderino, e sappiano quanto lor nuoca il non farla bene.

15º. Il Provinciale e Maestro di Novitij scrivano al Generale come si porti ciascuno di loro, et a finche nel tempo dell'informatione per li gradi non si scriva poi (come molte volte avviene) per via di haver udito, e di una poca fondata opinione, sia obligato il M'ro di Novitij, Ministro, e Consultore de scrivere distintamente al Provinciale, come si siano portati, et in che cosa bene o male: et il Provinciale si lo scriva in un libretto secreto, notandolo come si fa nell'esame delle lettere perche poi scriva al Generale cose più certe, et intese da chi poteva darne relatione più sicura.

16º. Si provegga in copia di libri spirituali per tal effetto, che appresso manderemo [251].

17º. Dove per il poco numero non si possono separare, si guardino i Maestri di Novitij di mostrar di tenerli per conventuali, o diseredarli con i Novitij, avvertendo con prudenza alle relationi.

18º. Ci è parso necessario non solo rinovare l'ordine dato a' Provinciali di non differir il 3º anno doppo gli studij, ma anche prohibir espressamente, che quando costretti dal bisogno lo faranno, non lo possano differire più d'un anno, senza nostra saputa, e licenza. E per l'essecutione di quanto si è detto sarà bene che V.R. ci mandi quanto prima il Catalogo di quei che nella sua Provincia non hanno fatto il 3º anno, e fin da che tempo etc.

5. «SCHOLA AFFECTUS»

München, Staatsbibliothek *Clm. 24760*

Doy cuenta del contenido de este volumen por la importancia que puede tener, dada su magnitud, las materias tratadas por el Instructor, su estructuración y óptima disposición para poder ser editado.

Magnífico volumen encuardenado en piel con broches de metal perdidos en gran parte. Contiene 535 fol. en 4º menor + 3 sin numerar, seguidos de un Indice estupendo, que comprende desde el fol. 538 al 640, intitulado así:

«INDEX In Summarium Scholae Affectus conscriptum anno 1647»[1] está ordenado por alfabeto sobre las materias contenidas en este tratado sobre el Instituto.

En él se explica al comienzo qué es la 3ª probación en la Compañía, encuadrándola en la exigencia de muchas probaciones en la Orden: «Hic annus ex parte Societatis vocaretur probationis annus, ex parte vero Religiosi, schola Affectus» ex usu venit.

Luego se trata ampliamente de la oración y contemplación y de la S.ª Misa.

[1] En 1647/48 era Instructor de la Prov. Germ. Sup. el P. Nikasius Widnman, * Neumarkt am Rott, 14.9.1593; SI Landsberg, 11.10.1612; † München, 31.12.1652 (H. GERL, *Catalogus Generalis Germaniae Superioris et Bavariae S.I. 1556-1773* [Monachii 1968] 480). Antes de él había sido Instructor en la misma casa de Altötting el P. Johann Sigersreitter desde 1641. * Straubing, 14.3.1584; SI Landsberg, 7.9.1655; † Ingolstadt, 15.7.1655 (Ibid. 376).

De las virtudes en general y en particular en la Compañía.
De los votos y de las peculiaridades de ellos en nuestro Instituto: en el modo, en las exigencias, etc.
Del gobierno, de los privilegios, misiones, colegios, etc.
Divide cada página en dos columnas que numera. Así obtiene un total de 2146 columnas. La letra es pequeña pero muy legible.
Cita con frequencia a Suárez, sea para adherirse o para separarse de su sentencia; a Sánchez, al P. Vitelleschi, al P. Acquaviva, a S. Ignacio y S. Francisco de Borja, aparte de los SS. Padres de la Iglesia.
El modo de estructurar la explicación es el de las cuestiones de S. Tomás, con las objeciones y los Resp. ad 1um, 2um etc.

6. Explicaciones del P. Nikasius Widman

München, Staatsbibliothek *Clm. 26150.*

Otro libro ms., importante para conocer lo que se explicaba a los Padres de tercera probación en la casa de Altötting hacia mediados del s. XVII.

«Compendium eorum quae in Constitutiones et Institutum, S.P.N. Ignatii *in tertio probationis anno a R.P. Nicasio Widman* explicari coepta sunt, *a Wilibaldo Starck*[1] *Soc, Jesu conscripta.* Anno MDCXLVIII et XLIX», en el 4 fol. de los que preceden en blanco antes de comenzar la numeración del ms. que contiene 580 páginas. Siguen luego 20 folios en blanco.

Volumen en octavo encuadernado en piel con broches de metal.

«Pars I^{a}, duobus libris constat: In primo, liber Exercitiorum Spiritualium S.P.N. Ignatii accurate explicatur. In secundo, de perfectae virtutis exercitio agitur» (en el reverso de la pag. descrita antes).

Al final del primer libro se escribe la fecha 1648 y al comienzo del 2º «Ihs SCHOLA AFFECTUS seu tertius probationis annus in Soc. Jesu. Liber 2 De Perfectae Virtutis Exercitio» (fol. 284).

En el lib.	1º	parr.	1. Defenditur auctor et doctrina huius libri (pp. 1-4).
	”	”	2. Ubi S.P. hunc librum scripserit? (pp. 4-8).
	”	”	3. De editione libri Exercitiorum (pp. 8-9).
	”	”	4. De usu Exercitiorum Spiritualium (pp. 9-20).

[Aquí se recoge en la p. 14-15: «Et B.P.N. Fr. Borg. 1568, 24 apr. praecepit in hunc modum: Judico N. juvandum exercitiis spiritualibus, et sub titulo illorum ipsum conclavi clausum teneat, Cibus sit parcior, et vilior; addat non paucas disciplinas, in summa ipsum tractet ut requirit ipsius infirmitas frequentibus poenitentiis. Et quam-

[1] En el catálogo de 1648/49 se encuentran en la Oettingana Domus Tertiae Probationis: Nicasius Widnam como Instructor y Wilibaldus Starck entre los PP. de 3ª probación: *Germ. Sup. 47* 131v. W. Starck * Eichstätt, 5.7.1615; SI Landsberg, 20.8.1636; † München, 1.2.1669 (GERL 423).

vis exercitia spiritualia non faceret cum devotione, R.V. ipsum ad has poenitentias adigat sub praetextu exercitiorum, equidem censeo, si poena obeundi exercitia spiritualia a reo libenter acceptetur, eam recte impositum iri, habebit N. se per modum medicinae, nec carebit fructu, nec ideo alii ab exercitiis absterrebuntur, sicut nec a ieiunio voluntario absterrentur, tametsi illud quandoque in poenam iniungatur»].

[Apoyado en la utilidad que tienen para nuestra perfección y en la prescripción de las Const. part. 3, c. 1 p. 10 sobre *aprender a defenderse de las tentaciones,* hace un verdadero tratado:

– Introducción (106-110)]: Quid sit discretio spirituum (110-2). An discretio spiritum necessaria sit, aut saltem valde utilis? (112-4) Quomodo procedendum sit in discernendis spiritibus (114-6). Quaenam dicendae sint illusiones diabolicae? (116-24). REGVLAE PRIORES (125-41). REGVLAS POSTERIORES (141-55).

NOTANDA De scrupulis, quos animae Daemon iniicit, dignoscendis (155-171).

HEBDOMADA 2ª (171-225).

[De la pag. 193 a la 225 se trata la materia de la elección].

Praeludium et Quaestio 1ª. De materia electionis (193-41). Q. 2ª. De necessitate, et utilitate electionis (194-202). Q. 3ª. Quales esse debeant qui ad electionem admittuntur? (202-5). Q. 4ª. Quis modus in electione tenendus sit? (206-10). Q. 5ª. De praxi, et ordine electionis (210-8). Q. 6ª. De electione rerum aliarum (218-25).

HEBDOMADA 3ª (226-34).

«Versatur adhuc in via illuminativa, ac consequenter pertinet ad statum proficientium; tractat n. de passione Christi D. (N). in qua omnes eius virtutes multo excellentius elucent, atque efficacius nos invitant ad sui imitationem, p. 225.
[Desde 230-4, «REGULAE ALIQVOT AD VICTUM recte temperandum»].

QVARTA HEBDOMADA (234-7) [Incluye la contemplación para alc. amor]

«In hac hebd. proponit S.P. meditationes de gloria, et gaudio Christi resurgentis, quae perinde ad viam unitivam pertinent, non enim ad morum emendationem ac profectum directe disponunt, sed ad spem et amorem excitandum rerum aeternarum, atque ad participandum in hac vita aliquo modo aeternas delicias, contemptis terrenis, iuxta illud Apostoli ad Colos. 3. Si consurrexistis cum Christo etc.», p. 234.

Modi tres orandi (237-42)

REGVLAE NONNVLLAE IN DISTRIBUENDIS ELEEMOSYNIS SERVANDAE (243-6).

Regulae aliquot servandae ut cum orthodoxa Ecclesia vere sentiamus (246-8)

DE CONTEMPLATIONE (248-70):

Quid sit contemplatio? De proprietatibus contemplationis. De effectibus contemplationis. De ratione acquirendi donum contemplationis. De gradibus contemplationis acquirendae: 1º De cognitione Dei per opera naturae. De cognitione Dei per Scripturam. De cognitione Dei per Verbum incarnatum. De gradibus contemplationis acquisitae. De usu contemplationis in Societate: 1. dubium: An S.P.N. donum contemplationis habuerit? 2. An S.P.N. in libello Exercitiorum de contemplandi ratione tractet? An perfecta contemplatio usum habere possit in Societate? An saltem contemplationis inchoatae usus in Societate vigere debeat? Quae tandem contemplatio Societati conveniat?

De ratione tradendi aliis Exercitia (270-81): Generalia documenta. Quomodo nostris Exercitia tradenda? Quomodo aliis Religiosis tradenda? Quomodo tradenda sint Ecclesiasticis? Quomodo coniugatis tradenda? Quomodo tradenda iuveni litterato? (pp. 282 y 283 en blanco).

El libro II (de 1649) *'De perfectae virtutis exercitio'* va siempre aplicado al caso particular del jesuita: perfección propuesta al jesuita, modo de vivir las virtudes en la Compañía, de las virtudes de los votos en la Compañía etc.

7. DE ALGUNAS CARTAS ANUAS

Historia Excursionum per Patres Tertiarios factarum. 1615.

Bibl. Palat. Vindobonensi. *Ms. 13561 76-7.*

E Nostris hominibus, quos hoc anno Ebendorffensis aluit Residentia, duodeni Sacerdotes, cum religiosis anni tertii, ut vocamus, exercitationibus complures menses graviter suas animas excoluissent, fructu domi nato minime contenti, ex remotioribus quoque agris haudquaquam tenue, retulere manipulos. Ad varias nimirum Carinthiae Styriaeque oras jejunii solemnis tempore ablegati, quasibus saepius quot hebdomadis, quum modo quotidie concionando, aut othodoxae fidei rudimenta explicando, quum peccata expiare cupientibus aures praebendo aliaque pietatis et vocationis nostrae munia obeundo Parochis fuerunt subsidio, caeteris emolumento.

Missio PP. Tertiariorum.

Bibl. Palat. Vindob.: «Provinciae Austriae Annuae Litterae. 1632» *Ms. 13565.*

Numeravit tertiae probationis annus initio Sacerdotes novem, quibus ex rebellione haereticorum in imperio accesserunt quinque, e Bohemia duo, tres ab Rheno; qui omnes ut Societati se probarent amplius, fervidiore studio in quotidiana spiritus exercitia incubuere. Quae etsi subinde in nonnullis ex morbo remoraretur valetudo, ea tamen non tam interrupit quam accenso desiderio ubi convaluissent, copiosiore fructu compensavit. Periculosiori malo afflictabatur eorum Sacerdotum director, qui missionem interspirando, adhibita diligenti cura, e morbo emersit, continuaturus

scholam illam piam instituendorum affectuum ex virtute, et ad sui victoriam. Sub exordium quadragenariae mediae ablegati sunt in messem animarum septennis ordinibus dispertiti, e qua copiosa fruge stetit labor.

Annales Prov. Bohemiae S.I. ad a. 1766.

Bibl. Palat. Vindob. *Ms. 12359* 78r-v.

Telčžii Patres tertium probati finitis sacris Exercitiis zelum suum in variis sacris functionibus similiter ostenderunt, atque unus eorumdem subinde Studenam, alter Slabonicium, tertius Vogelsbergam missi Curiones sacros in laboribus suis strenuissime juverunt; inde non solum, quae Pastorum propria sunt, creberrime exercuere, sed et iis, quae ab Instituto nostro maxime deposcuntur, praecipue poenitentibus audiendis, instituendis rudibus, explanatione Verbi divini pariter atque Pičžinenses se totos quantos impendere, duobus Telčžii remanentibus, qui sub auroram ad populum verba facerent; caeteri in diversis Provinciae domiciliis labores sibi ab obedientia designatos reperere.

8. Regulae instructoris tertiae probationis

(*Institutum S.I.* III 118-20).

Por orden de la Congre. XII, decr. 56, n. 2: a. 1682.

1. Adniti ante omnia debet, qui huic muneri praeficitur, ut, memor utilitatis necessitatisque, ob quam in Societate instituta est haec probatio, tum serio ipse ac diligenter in officium incumbat, tum eos excitet, qui in ea exercendi sunt, ut magno animi studio et alacritate illam suscipiant.

2. Quod ad rationem probationis attinet, iisdem omnino, quibus Novitii, probationibus, tam spiritualibus quam corporalibus, exercendi sunt, hoc est, sex experimentis Societatis, et aliis similibus, quae ad perfectam sui abnegationem conferant, sumpto exordio a Spiritualibus Exercitiis per integrum mensem. Ad Magistri autem prudentiam pertinebit, pro ratione virium cuiusque ac dispositione, haec omnino sic temperare, ut nec severius quam par sit, nec remissius exigantur; sed ad maiorem eorum profectum, solidarumque virtutum adeptionem singula referantur.

3. Exhortationes, quae ad ipsos habebuntur, similes earum esse non debent, quae ad Novitios haberi solent; sed magis ad eorum captum accommodatae: de perfectione, oratione, Instituto, zelo animarum, ministeriis erga proximos tractetur; idemque iudicium est conferentiarum. Quare, ubi a Novitiis separati non erunt, tum nihilominus ad illos privatim sermo subinde aliquis et conferentia statuatur de re illis propria et apposita, ut dictum est.

4. Pro explicatione doctrinae christianae, quae Novitiis tradi solet, utilior et congruentior erit alia quaepiam exercitatio, in qua de iis agatur, quae illorum statui magis conveniunt, cuiusmodi sunt: Directorium et modus tradendi Exercitia Spiritualia; modus iuvandi cum fructu animas ex Industriis P. Polanci, et aliis id genus; modus item adiuvandi eos qui moriuntur; collationes de Instituto et Constitutionum iis partibus, quae ad virtutes auxiliumque animarum spectant, et de Regulis Sacerdotum, Confessariorum, Concionatorum. Conferet etiam fortasse, si, praemissa lectione opusculi B. Bonaventurae de caeremoniis Missae, aut aliorum huiusmodi tractatuum, de nonnullis postea capitibus inter se tractent, quae ad maiorem reverentiam, affectumque in tanti mysterii celebratione inflammandum, conducant.

5. Non abs re forsitan erit, si practicas interdum de aliqua virtute exhortationes habere iubeantur, ut de obedientia, humilitate, paupertate, fraterna charitate, oratione ac caeteris; et in his suos potius conceptus ac sensus exprimant, quos Dominus ipsis communicaverit, tamquam ad promovendum spiritum efficaces, quam aliud quidpiam ad concionum morem meditatum et compositum.

6. Exercitia corporalia valde moderata sint, et non qualia Novitiorum, eademque ad mortificationem potius mentaliumque avocationem, quam ad defatigationem apposita: tametsi vilia indumenta, et aliae id genus mortificationes praetermitti non debent.

7. Contionibus habendis, multo minus scholis docendis, operam non dabunt, quamvis ad aliquam missionem unius vel alterius mensis destinari poterunt, ut per villas et pagos doctrinam christianam tradant, et alia huiusmodi ministeria obeant. Sub tempus autem missionum, ne imparati ad eas proficiscantur, instituendae erunt per mensis unius spatium conferentiae de nonnullis conscientiae casibus magis necessariis. Sacerdotes etiam, in audiendis confessionibus nondum exercitati, per mensem unum exercendi erunt, ubi et quando Provinciali et Instructori videbitur.

8. Ad vicina Societatis loca probationis causa, sicut solent Novitii, ad breve tempus mitti poterunt, ut ibi, similiter atque in Domo Probationis, in humilibus officiis exerceantur; dummodo eorum ratio habeatur, ut bene occupati sint, et non otientur.

9. Procuranda erit ad illorum usum librorum spiritualium copia, iuxta indicem, qui subiicietur. Concedi etiam illis fere debebunt Societatis Constitutiones, Regulae Communes ac Sacerdotum, Missionum item et Concionatorum, bullae praeterea quae ad Societatis Institutum pertinent, Iulii III et Gregorii XIII, et quae contra apostatas est Pii V et Gregorii XIV.

10. Confitebuntur ordinarie suo Instructori, qui potestatem habebit etiam a reservatis absolvendi, tametsi Domus vel Collegii Superior non sit. Idem etiam poenitentias ex devotione, et alias id genus mortificationes concedere poterit. In iis vero, quae ad domesticam disciplinam spectant, ut cum foras exeundum erit, aut mensae inserviendum, cum Regularum exigenda observatio, aut errata poenitentiis corrigenda, aut iis affinia, Rectoris aut Ministri munus erit, Instructore consulto.

11. Non scribent nec accipient litteras officiosas, multoque minus de rebus novis ullam in partem; sed, cum alicuius momenti negotium erit, dispiciet Instructor, penes quem sigillum erit, an litteras reddi conveniat, aut responderi.

12. Ad vineam aut praedium recreationis causa mitti poterunt singulis mensibus, vel etiam saepius, si Provinciali videbitur. In hebdomadaria autem recreatione servabitur Regula 62 Magistri Novitiorum[1]. Extra tempora porro quotidianae recreationis, concedi eis poterit ut in horto aliqua diei hora deambulent, sed singuli seorsim, et in silentio.

13. Provincialem de singulorum statu certiorem saepe faciet, quibus itidem a defectibus emendentur. Eamque ob causam, atque ut fructuosius eos promoveant, frequenter illos interrogabit, quomodo in orationis industria, in coercendis affectibus, in superandis difficultatibus, in continua rerum omnium mortificatione, indifferentiaque ad gradus et Societatis ministeria, ac demum in spirituali animae suae profectu se habeant. Sub anni vero finem, plenam informationem de singulis ad Provincialem mittet, quomodo et quibus in rebus bene aut male se gesserint; idemque ut faciant, Rectorem et Ministrum admonebit.

---

[1] *Institutum S.I.* III 128: «Singulis hebdomadis die una a solitis exercitiis vacent, in qua aliquid honestae recreationis poterunt sumere domi vel foris».

14. Haec Instructori hactenus suppeditant Ordinationes Generalium capite 3, titulo: *Pro Instructore*. Debet vero iuvari iis, quae habet eadem Ordinatio titulo: *Pro Provincialibus;* sed illis potissimum, quae habet titulo: *Pro iis, qui tertium annum agunt probationis*[2]; quae, ut ab iisdem accurate observentur, studiose et industrie adlaborabit.

15. Cum Provincialem saepe debeat facere certiorem de statu singulorum Patrum, adnotare non omittat, si in illorum quopiam iudicet operam perdi, ut mature alio evocetur, postea remittendus, iuxta Ordinationem.

16. Superiori Domus, in qua fit tertia probatio, subordinatus erit in iis, quae ad disciplinam domesticam spectant; non tamen erit sub obedientia Ministri. Ac neque in iis quae pertinent ad munus dirigendi et instruendi Patres, dependebit a Superiore Domus.

17. Instructoris erit destinare ad missiones, monito tamen et non improbante Provinciali, et conscio Superiore Domus, uti et sex illorum experimentis tempus designare, et ordinem modumque praescribere.

18. Sigillo, quo utitur ad Patrum litteras, etiam ad suas obsignandas uti poterit, et sibi Patribusque scripta resignare, uti et cubiculi clavim propriam habere.

9. Regulae instructoris patrum tertiae probationis

(Acta Romana Societatis Iesu vol. V (Roma 1925-1928) 491-495.

Reglas enviadas por el P. W. Ledochowski a las Provincias el 19 de marzo de 1926. Las enviaba junto con la «Instructio ad Patres tertiae probationis», que substituiría a la antigua *Ordenación* de 1616. Con ello acomodaba a las necesidades presentes las normas que regían la tercera probación en la Compañía según la mente de las *Constituciones*. Los números entre paréntesis, añadidos a los actuales, indican los que trataban la misma materia en las reglas antiguas.

1 (1). Adniti ante omnia debet, qui huic muneri praeficitur, ut, memor utilitatis necessitatisque, ob quam in Societate instituta est haec probatio, ipse serio ac diligenter in officium incumbat, et eos, qui in hac probatione exercendi sunt, excitet ut magno animi studio et alacritate eam suscipiant.

2 (2). Quod ad rationem probationis attinet «exerceantur Tertiani iisdem fere experimenris ac Novitii, aliisque similibus ad perfectam abnegationem conducentibus, sumpto semper initio ab Exercitiis Spiritualibus. Ad instructoris autem prudentiam pertinet omnia, pro cuiusque viribus ac dispositione, ad finem intentum apte temperare», ut nec severius quam par sit, nec remissius exigantur; sed ad maiorem eorum profectum, solidarumque virtutum adeptionem singula referantur.

3 (7). «Pro quinto ac sexto simulque tertio experimento, destinari poterunt, non quidem ad sacrum ministerium more operariorum exercendum, sed ad humiliora quaedam ministeria, velut missiones per villas et pagos, quae magnam praeparationem non requirant, neque ut plurimum ultra unum circiter mensem durent; eo autem fine suscipiantur, ut sint aliqua praeparatio ad futura ministeria, incitamentum zeli animarum, abnegationis exercitium».

[2] Ibid. III 265-67.

4 (6). Exercitia corporalia valde moderata sint, et non qualia Novitiorum, eademque ad mortificationem potius et avocationem ab animi contentione quam ad defatigationem apposita; tametsi vilia indumenta, et aliae id genus mortificationes praetermitti non debent.

5 (3,4). In exhortationibus de iis agat quae ad omnimodam perfectionem secundum Instituti nostri rationem acquirendam conducunt, neque praetermittat ea tractare quae Tertianos ad officia sua sacerdotalia sanctius peragenda iuvent et praesertim quae ad maiorem reverentiam affectumque in SS. Missae celebratione inflammandum valent. Theologiae quoque asceticae et mysticae solidas notiones eis in memoriam revocet eosque contra periculosas novitates praemuniat.

6 (5). Neque ab re erit si Tertiani practicas interdum de aliqua virtute exhortationes habere iubeantur, ut de obedientia, humilitate, paupertate, fraterna caritate, oratione et caeteris; et in his potius conceptus sensusque proponant quos Dominus ipsis communicaverit, tamquam ad promovendum spiritum efficaces, quam aliud quidpiam ad concionum morem meditatum vel paratum.

7. Notitiam Instituti summa cura apud eos promoveat, instructionibus, collationibus casuum, repetitionibus particularibus et generalibus, aptumque tempus ad studium privatum assignet. Curet autem Institutum explanare solide, integre, practice, historica quoque eruditione moderate adhibita. Totum vero hoc studium potius ad spiritum Societatis intimius cognoscendum et in se excitandum quam ad notitiam mere speculativam ordinetur, ita ut Tertiani sanctitatem multo magis quam scientiam appetant.

8 (4). Eadem cura eos in plenam quoque intelligentiam Exercitiorum Spiritualium inducere conetur, ita ut eorum rationem reddere et dexteritatem in iis tractandis acquirere valeant, eumque librum una cum Constitutionibus sibi reddant valde familiarem.

9 (4). De etiam operam ut cognoscant modum ministeria Societatis rite obeundi, agendique cum variis hominum classibus, item adiuvandi eos qui moriuntur. Ideo curet ut Regulas Sacerdotum, Concionatorum, Missionariorum aliaque huiusmodi documenta et praecipuas facultates a Sancta Sede concessas, in ordine praesertim ad sacrum ministerium, bene intelligant. Quantum opus est practicae quoque exercitationes de caeremoniis Missae et de administratione Sacramentorum adiungi poterunt.

10 (7). Collatione casuum conscientiae, quae singulis hebdomadis a Tertianis habendae sunt, ita instituantur ut praecipua quaedam et magis practica ex universa theologia morali et liturgia recolantur.

11 (9). Procuranda erit ad Tertianorum usum copia librorum qui ad lectionem spiritualem et ad Instituti studium sint accommodati; imprimis praeclariores nostri de re ascetica scriptores, commentarii de Instituto, historiae Societatis, vitae nostrorum Sanctorum, Beatorum aliorumque qui virtutis fama claruerunt; et, si tales libri desint, certiorem faciat Provincialem.

12 (13). Curet cum singulis bis saltem in mense, de eorum profectu in spiritu agere eosque paterne et cum caritate instruere. Videat quomodo in orationis industria, in coercendis affectibus, in superandis difficultatibus, in continua rerum omnium mortificatione, indifferentiaque ad gradus et Societatis ministeria se habeant.

13. In initio tertiae probationis Patrum rationem conscientiae, ab eo tempore quo ad studia missi sunt, accipiat, nisi Provincialis id ipse fecerit vel alium delegaverit.

14 (10). «Tertianorum confessiones, libere ad se accedentium, etiam habitualiter audire potest dummodo Superior domus ne constituatur, neve de singulis Tertianis ad Superiores referat».

15 (11,18). Litteras ad eos vel ab iis datas videat, curetque ut eorum commercium litterarum sit valde moderatum, ita ut raro tantum ac propter iustas causas litteras accipiant et scribant.

16 (16,17). «In iis quae ad munus dirigendi et instruendi Tertianos pertinent a solo Provinciali pendet. Eius item est Patres ad ministeria destinare, et omnium experimentorum tempus, ordinem modumque praescribere, monito nec improbante Provinciali, et conscio Superiore domus».

17 (10,16). «Ad disciplinam universi domus quod attinet, Superiori, non vero Ministro, obnoxius est; Tertiani vero tam Superiori quam Ministro», ut cum Regularum urgenda est observatio, aut errata poenitentiis corrigenda, cum mensae inserviendum, vel foras exeundum praeterquam ad ambulandum, et his affinia, de quibus tamen omnibus Instructor consulendus est. «Poenitentias vero ex devotione vel alia id genus mortificationes Instructor concedere potest».

18 (18). Litteras a se scriptas vel ad se datas clausas mittet et accipiet; cubiculi clavem propriam habebit, et in mensa aliisque communibus exercitiis primum post Superiorem locum occupabit, non vero extra propriam domum.

19 (12). Singulis hebdomadis dies unus ab usitatis exercitiis vacet, quo etiam die ad praedium, recreationis causa, mitti poterunt semel in mense, vel saepius si Provinciali videbitur.

20. Curet ut Tertiani bene sint occupati et cum fructu tempus transigant, ideoque distinctas assignet horas et spatia ad varia exercitia, aliquid tamen temporis ad eorum arbitrium relinquendo. Exceptis autem diebus dominicis festisque et hebdomadaria vacatione, singulis diebus habeatur instructio vel exhortatio. Priusquam vero ad ministerii sacri experimentum mittantur aliquod praeparationis tempus iis concedi poterit, praecipuis probationis exercitationibus minime interruptis.

SUMMARY

This article traces the genesis and development of what is called «third probation» in the Society of Jesus. The first part, from what the first companions planned as a means of testing for those who would become future members of the Society of Jesus until its definitive formulation in the Constitutions of the Society of Jesus, studies the possible antecedents of the idea and of the way it was formulated as a «schola affectus».

The author is concerned in the second part with how the germinal ideas left by St. Ignatius in the Constitutions were developed over the course of history by the various generalates until they came to the definitive form of this practice that served as the operative norm in the Society for the next several centuries.

Using unedited documents from the Roman Archives of the Society of Jesus, other archives from various provinces of the Society, as well as the source documents published in the *Monumenta Historica S.I.*, the author reconstructs the various paths and threads which unite the practice with the legislation, and the various ways in which the principles and norms of the Ignatian Constitutions were incarnated.

In its earliest stage, before becoming definitively established as a stage of formation, the «third probation» was rarely practiced in the fullness in which it would

appear much later. There weren't enough Jesuits who were able to finish their studies in the life of the founder, and fewer still who could be gathered into groups large enough to be sent to a designated person in order to constitute an institution similar to the novitiate. The author explains the aims of the founder, as also his exceptions, accommodations, and dispensations.

Subsequent Generals and General Congregations became increasingly insistent that neither exceptions nor dispensations be given. Initially, the house of probation, the novitiate, was considered to be the most appropriate location for «third probation». However experience showed the difficulties created by bringing together people at such different stages of religious life, particularly in certain situations: e.g. common recreation, catechism classes, etc. The experiences acquired during the Generalates of Borgia, Mercurian, and Acquaviva brought the latter General to determine, by means of three important instructions, some details of this institution concerning: the house particularly designated for the tertians; the adaptation of some prescriptions and requirements to the tertians; the person and functions of the Tertian Instructor. This structure came to be accepted in decree 31 of General Congregation VII (1615-16) and remained with minor variations until the present day.

Allusions are also made to the various later and external designs, among the clergy or other religious, to profit from the advantages of this institution. The differences among them are also noted.

The crisis of the institutions was addressed by General Congregations XXXI and XXXII in the years following Vatican Council II. After various experiments the deficiencies in third probation were noted by Fr. Arrupe. He later came to recognize with joy the signs of healing and the recovery of the validity of third probation. There have remained two models to choose from, each one with some variations concerning the times and methods for carrying it out. At this time the experiment of extending the «third probation» to the Coadjutor Brothers became established practice.

The author concludes his study, recognizing the two essential elements of the «last probation» before definitive incorporation of the Jesuit on the part of the Society, and the «schola affectus», providing Exercises that contribute to completing the figure of the «spiritual man» that the Constitutions outline as the formed Jesuit (Const. 582). Such exercises will insist on humility, abnegations, and obedience, a renovation of the love for Jesus Christ in offering oneself to, and in availability for apostolic service to the Church under the Roman Pontiff.

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma – Italy

ISSN 0037-8887

Finito di stampare il 27 settembre 1991

HSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Romae 1932 ...
RSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
IHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. Romae 1941 ...
G = Fondo Gesuitico in ARSI
stitutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
IHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta*. Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).

Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).

Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).

Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae*. Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).

Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).

Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia*. Romae 1943 (63).

Constitutiones II = *Textus hispanus*. Romae 1936 (64).

Constitutiones III = *Textus latinus*. Romae 1938 (65).

Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).

Doc. Ind. = *Documenta Indica*. Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).

Doc. Mal. = *Documenta Malucensia*. Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).

Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).

Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).

Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).

Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).

Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).

Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).

Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).

Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).

Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).

Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae*. Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).

Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae*. Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).

Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae*. Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).

Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana*. Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).

Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae*. Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).

Mon. paed. = *Monumenta paedagogica*. Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).

Mon. Per. = *Monumenta Peruana*. Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).

Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*

Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).

Regulae = *Regulae Societatis Iesu*. Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).

Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).

Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).

Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

MMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*. 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

ANNO LX. FASC. 120 IUL. – DEC. 1991

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

VIA DEI PENITENZIERI, 20

INDEX RERUM

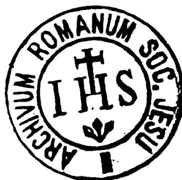
ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1992: pro Italia Lit. 40.000, extra Italiam U.S.$ 40.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit.	25.000	vel	U.S.	$ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	«	30.000	«	«	$ 30.00
« LV-LVIII (1986-1989)	«	35.000	«	«	$ 30.00
« LIX (1990)	«	40.000	«	«	$ 38.00
« LX (1991)	«	40.000	«	«	$ 40.00
Index Generalis:					
Vol. I-XX (1932-1951)	«	15.000	«	«	$ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	«	30.000	«	«	$ 19.00
« XXXI-L (1962-1981)	«	20.000	«	«	$ 15.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.



BIBLIOGRAPHICA

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

LÁSZLÓ POLGÁR S.I. – Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. E. Bücken (Cologne), H. Grünewald (Munich), H. Jacobs (Nijmegen), J.M. de la Escalera (Madrid), V. Horvat (Beograd), P. Mech (Vanves), K.H. Neufeld (Innsbruck), G.M. Verd (Granada), P. Jacquet, A. Liuima, J. Warszawski (Rome), M.lles A. Mancia, K. Sadowska (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1990.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE

A. Histoire générale.

1 Polgár László S.I. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980.* III. *Les personnes.* 1. *Dictionnaires. A – F.* 2. *G – Q.* 3. *R – Z.* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1990 8° 688 720 748.

2 Batllori Miguel S.I. *En torno a los jesuitas, del renacimiento a la contrarreforma.* AHSI 59 (1990) 117-132.

Bulletin bibliographique sur quelques publications récentes.

3 Fejér Josephus S.I. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu, 1641-1740.* V. *S – Z.* Roma (Curia Gen. S.I. – Institutum Hist. S.I.) 1990 4° 402.

4 *Anno giubilare. 500 anni dalla nascita di sant'Ignazio di Loyola, 450 anni dalla fondazione della Compagnia di Gesù. I gesuiti, fedeli a Dio, fedeli all'uomo.* Jesus 12 (1990) 10, 1-132.

Recueil de 55 articles brefs regroupés en cinq thèmes: 1. Interviste e testimonianze (11 art.), 4-23. 2. Ignazio e il suo tempo (9), 24-44. 3. La Compagnia nella storia (19), 46-88. 4. In Italia, vicino a tutti (6), 90-106. 5. I gesuiti oggi, verso il domani (10), 108-130.

5 Bangert William V. S.I. *Storia della Compagnia di Gesù.* Genova (Marietti) 1990 8° 596. (= «Dabar», Saggi di storia religiosa 40).

Traduction du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n° 8.

6 Batllori Miguel S.I. *Lettere dei Borromeo nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù.* Dans: *Studia borromaica.* I (Milano, Accademia di San Carlo 1987) 143-144.

7 Batllori Miquel S.I. *Temas de varia historia.* Barcelona (Anthropos) 1990 4° 180. (= Suplementos Anthropos 23).

Mélanges de 43 études et notes, dont 13 intéressent l'histoire jésuite. Elles sont signalées à leur place.

8 Bireley Robert S.I. *Hofbeichtväter im 17. Jahrhundert.* Dans: *Ignatianisch* (n° 16) 386-403.

9 *La Compagnia di Gesù nel 450° anniversario della sua fondazione.* Civiltà cattolica (1990) 3, 449-461. – Réédition dans: *L'uomo, la storia, Dio* (Roma, Civiltà cattolica 1991) 214-228.

10 Demoustier Adrien S.I. *I primi compagni e i poveri.* Appunti di spiritualità 26 (1990) 42-52.

Cf. AHSI 58 (1989) n° 4.

11 *El desafío de ser jesuita.* Santo Domingo (Ediciones populares) [1983] 4° 30.

12 Erba Andrea M. – Guiducci Pier Luigi. *Storia della Chiesa. Una storia di famiglia.* Leumann (Torino) (Editrice Elle Di Ci) 1989 8° 624.

Voir: La Compagnia di Gesù, 379-382; In Estremo Oriente: La figura e l'opera di san Francesco Saverio, 418-419; Padre Valignano in Giappone, 420; Padre Matteo Ricci e il cristianesimo cinese, 420-421; Padre de Nobili e la casta dei bramini, 421-422.

13 FERRER BENIMELI José A. S.I. *Carlos III y la extinción de los jesuitas*. Paramillo 9-10 (1990) 417-436.

14 FRAMMELSBERGER Karin. *«Dominus ac Redemptor». Die Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jahrhundert*. Geist und Leben 63 (1990) 373-382.

15 GARZONIO Marco. *I soldati di Cristo*. Intervista di ... 7 Supplemento del Corriere della sera 42 (1990) 24 nov., 32-49.

16 *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Herausgegeben von Michael SIEVERNICH S.I. und Günter SWITEK S.I. Freiburg (Herder) 1990 8⁰ 704.

Les 40 articles de ce volume jubilaire sont classés en trois groupes: 1. Zur Gestalt des Ignatius von Loyola (11), 17-232. – 2. Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu (15), 233-494. – 3. Ignatianische Impulse für die Gegenwart (14), 495-696. – Tous les articles sont signalés à leur place.

17 *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, 1491-1556*. Herausgegeben von Andreas FALKNER S.I. und Paul IMHOF S.I. Würzburg (Echter) 1990 4⁰ [IV]-488.

Les 38 articles de ce volume jubilaire sont classés en cinq groupes: 1. Ignatius von Loyola (6), 17-77. – 2. Der Jesuitenorden (12), 79-197. – 3. Erste Jesuiten in Deutschland (7), 199-295. – 4. Frühe Jesuitenkollegien (5), 297-375. – 5. Das Testament des Ignatius (8), 377-469. – Tous les articles sont signalés à leur place.

18 INSOLERA Vincenzo S.I. *Gesuiti: ieri e oggi. Diaconia della fede e del martirio*. Vita pastorale (1990) 7, 51-52.

19 JAPPELLI Filippo S.I. *Alfonso M. de Liguori e i gesuiti*. Dans: *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo* (Firenze, L. S. Olschki 1990) 77-98.

20 *Jesuiten*. Arbeitsmappe mit 48 Dias und Texten über Ignatius von Loyola und den Jesuitenorden, anläßlich des 450. Gründungsjahres der Gesellschaft Jesu und des 500. Geburtstages ihres Ordensgründers. Text: Walter RUPP S.I. Bild und Gestalt: Richard M. MÜLLER S.I. München (Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz) 1990 12⁰ [100].

21 *Les jésuites*. Namur (Fidelité) 1990 8⁰ 48.

22 KÖHLER Oskar. *Der Mensch und die Menschheit. Jesuiten am Morgen der Neuzeit*. Stimmen der Zeit 208 (1990) 159-179.

23 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Fedeli a Dio e all'uomo. I gesuiti un'avanguardia obbediente di fronte alle sfide della modernità*. Intervista di Renzo GIACOMELLI. Torino (Edizioni Paoline) 1990 8⁰ 240. (= Interviste Verità 7).

Men of God: men for others. The Jesuits, an obedient avant-guard confronting the challenges of the modern world. Middlegreen, Slough (St. Paul Publications) 1990 8⁰ 168.

Verní Bohu a l'ud'om. Cambridge, Ont. (Slovenskí jezuiti v Kanade) 1990 8⁰ 218.

24 LACOUTURE Jean. *Aux origines de la Compagnie*. Entretien avec ... Cahiers pour croire aujourd'hui (1990) 15 oct., 3-9.

25 LEBRUN François et ANTÉBI Elizabeth. *Les jésuites ou la gloire de Dieu*. Paris (Stock – Antébi) 1990 4⁰ 240.

26 LESEGRETAIN Claire. *Champs de la mission jésuite*. Entretien avec Jean-Claude DHÔTEL S.I. Vie chrétienne (1990) janvier, 6-9.

Jésuites et laïcs, le partenariat. Entretien avec Henri MADELIN S.I. février, 4-8.

27 MERTES Klaus S.I. – SCHMIDT Georg S.I. *Der Jesuitenorden heute*. Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1990 12⁰ 226. (= Topos Taschenbücher 203).

28 MEURES Franz S.I. *Die Beratung der ersten Gefährten*. Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 56 (1990) 19-28.

29 *Le mouvement des idées au début du XVIe siècle et la formation intellectuelle et spirituelle d'Ignace et des premiers Compagnons. Exposition réalisée à partir des collections de la Bibliothèque des Fontaines. Catalogue.* Chantilly 1990 8⁰ [56].

30 O' MALLEY John W. S.I. *Attitudes of the early Jesuits towards misbelievers*. Way Supplement 68 (1990) 62-73.

31 O' MALLEY John W. S.I. *Renaissance humanism and the religious culture of the first Jesuits*. Heythrop Journal 31 (1990) 471-487.

32 PINEDO IPARRAGUIRRE Isidoro S.I. – ZABALA ERRAZTI Arantza. *Bernis y Floridablanca: dos diplomáticos de la Ilustración en la campaña de extinción de los jesuitas (1769-1773)*. Estudios de geografía e historia 25 (1988) 523-536.

33 PLATZGUMMER Helmut S.I. *Die Gesellschaft Jesu gestern und heute*. Freinberger Stimmen 60 (1990) 7-80.

34 RAVIER André S.I. *S. Ignazio e la Compagnia di Gesù*. Popoli (1990) 10, 12-43.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 58 (1989) n⁰ 8.

35 RAWLINSON Peter. *The Jesuit factor. A personal investigation*. London (Weidenfeld and Nicolson) 1990 8⁰ x-228.

36 RUPP Walter S.I. *Jesuiten-Spiegel. Ein amüsantes Lesebuch*. Graz (Styria) 1990 8⁰ 208.

37 RUPP Walter S.I. *Pressemappe Ignatius von Loyola 1491 und der Jesuitenorden 1540*. Frankfurt a.M. (Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz) 1989 4⁰ 66.

38 SIEBEN Hermann Josef S.I. *Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode, 1562/1563*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 235-253.

39 SIEVERNICH Michael S.I. – KÖPKE Wilfried S.I. *Jesuiten heute. Eine Informationsschrift über den Jesuitenorden*. Köln-Frankfurt (Norddeutsche Provinz) 1988 8⁰ 48. – 2., verbesserte Auflage 1989.

40 SILVA António da S.I. *A Companhia de Jesus em números*. Brotéria 131 (1990) 123-135.

41 *Storia della Chiesa*. XVIII/2. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale, dal concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*. Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1988 8⁰ 608.

C'est le volume qui manquait dans l'original français de Fliche-Martin, écrit par plusieurs collaborateurs en italien. Signalons les chapitres qui concernent notre histoire:

MEZZADRI Luigi. *Una riforma vitale*, 103-134.

Voir: La Compagnia di Gesù, 120-122.

CACCAMO Domenico. *Il rinnovamento cattolico nell'Europa orientale*, 221-271.

Voir: Antonio Possevino, 255-262.

MARCOCCHI Massimo. *L'evangelizzazione del Nuovo Mondo,* 275-313.

Voir: Le «reducciones» gesuitiche del Paraguay, 298-300.

Le missioni in Africa e in Asia, 315-361.

Voir: Francesco Saverio e la missione in India, 321-325: Alessandro Valignano e la missione in Giappone, 325-329; Matteo Ricci e l'introduzione del cristianesimo in Cina, 329-337; La «querelle» dei riti cinesi, 337-339; Roberto De Nobili in India, 341-344; Alexandre de Rhodes in Cocincina e Tonchino, 345-347; Antonio de Andrade nel Tibet, 347-349.

ARMOGATHE Jean Robert. *Le controversie dottrinali sulla grazia e sulla libertà,* 491-512.

Voir: Da Baio a Molina, 492-502.

Fede religiosa e pensiero scientifico, 513-556.

Voir: La polemica Grassi-Galileo, 525-526.

42 SWITEK Günter S.I. *Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 204-232.

43 THOMAS Joseph S.I. *La Compagnie de Jésus: un projet en perpétuelle évolution.* Un entretien d'Emmanuel Pautler avec le P. ... Choisir (1990) octobre, 10-12.

44 VACCHI Dante – VUYLSTEKE Anne. *Les jésuites en liberté.* Paris (Filipacchi) 1990 4º 240.

L'avant-propos:

RAVIER André S.I. *L'histoire de la Compagnie de Jésus,* 8-17.

C'est le texte abrégé de son histoire signalé dans Bibliographie I nº 197.

45 WOODROW Alain. *Les jésuites. Histoire de pouvoirs.* Nouvelle édition. Paris (J.-C. Lattès) 1990 8º 354.

Cf. AHSI 54 (1985) nº 28.

1. **Saint Ignace de Loyola.**

Voir nº 308 376 391 448 498 510 537 554.

46 IMHOF Paul S.I. *Ignatius von Loyola.* Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 640-642.

47 IPARRAGUIRRE I. S.I. *Ignazio di Loyola.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 1257-1260.

48 MARGOLIN Jean-Claude. *Ignace de Loyola, saint, 1491-1556.* Dictionnaire des philosophes (1984) 1302-1305.

49 DUMEIGE Gervais S.I. *Sélection de livres sur Ignace de Loyola.* Christus 37 (1990) 486-490.

50 FIORITO Miguel Ángel S.I. *Espiritualidad ignaciana.* Stromata 45 (1989) 441-459.

Bulletin critique des publications récentes.

51 RUIZ JURADO M. S.I. *Ante el centenario ignaciano. Boletín bibliográfico.* Manresa 62 (1990) 209-218.

52 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola.* III *(1977-1989).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1990 8º XII-172. (= Subsidia ad historiam S.I. 10).

53 S. Ignacio de Loyola. *Autobiografía, Bullae, Deliberaciones, Diario espiritual, Directorios, Reglas y avisos.* Reproducción gráfica de la grabación informática, realizada en la Universidad de L'Aquila por el P. Adolfo Pinto S.I. y revisada en Chantilly por el P. Bernard Goubin S.I., diciembre 1989. Editor P. Eduardo Gueydan S.I. Chantilly 1990 4º 134.

54 *Loyolai szent Ignác írásaiból. Thesaurus S.J.* Összeállította: Szabó Ferenc S.I. Roma (U. Detti) 1990 12º 384.
Szent Ignác Lelkigyakorlatos könyve, 67-181.
Szemelvények szent Ignác Visszaemlékezéseiből, Lelki naplójából és leveleiből, 183-239.
Szemelvények szent Ignác Rendalkotmányából, 241-304.

Traduction: Choix des écrits de saint Ignace de Loyola. – Les Exercices spirituels (67-181). Cf. AHSI 56 (1987) nº 88. – Choix de l'Autobiographie, du Journal spirituel et des Lettres (183-239). – Choix des Constitutions (241-304).

55 *Storia della vocazione e della missione di Ignazio di Loyola.* Introduzione di Maurizio Costa S.I. Traduzione dallo spagnolo e note di Gaetano Bisol S.I. e Gabriele Casolari S.I. Milano (Società San Paolo) 1990 8º 100-viii. (= Supplemento a «Jesus» nº 10).

56 Ignacij Lojolski. *Romarjeva pripoved. Avtobiografija.* Prevedel France Baraga. Ljubljana (Družina) 1990 8º 136.

57 *Rozhovory pútnika. Autobiografia sv. Ignáca Loyolského.* Preložil Štefan Senčík S.I. Cambridge, Ont. (Slovenskí jezuiti) 1990 8º 188.

58 *Santu Inyasi wa Loyola. Lisolo lokolą esololami na yemei.* [Traduction par le P.] Matungulu Otene S.I. Kinshasa (Éditions Saint Paul Afrique) 1990 8º 108.

Traduction de l'Autobiographie dans la langue lingala.

59 *Cartas de santo Inácio de Loyola.* II. *Discernir os caminhos de Deus.* Tradução e notas: Armando Cardoso S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8º 160.

60 Begheyn Paul S.I. *Ignatius' brieven aan Nederlanders.* Heraut (1990) 260-293.

61 *St. Ignatius shuhsin hsüanchi.* Taipei (Kuangchi Press) 1989 8º [viii]-vi-218.

Lettres choisies et traduites par Joseph HOU S.I. de l'édition du P. G. Dumeige S.I. signalée dans AHSI 28 (1959) nº 451.

62 Ignatius von Loyola. *Eine diskrete Liebe.* Textauswahl von Gustav Schörghofer S.I. Kevelaer (Butzon und Bercker) 1989 8º 84.

63 Ignazio di Loyola. *L'obbedienza e la grazia.* Meditazioni quotidiane a cura di Giuseppe Mellinato S.I. Casale Monferrato (Edizioni Piemme) 1990 12º 432.

Choix des écrits de S. Ignace distribué pour tous les jours de l'année.

64 Amaladoss Michael S.I. *Prospettive ignaziane sulla missione.* Dans son: *La missione oggi.* Appunti di spiritualità 27 (1990) 25-37.

Cf. AHSI 58 (1989) nº 23.

65 Antoncich Ricardo S.I. *San Ignacio y la espiritualidad.* Revista teológica limense 24 (1990) 33-45.

66 Barrientos Nelson S.I. *El Diario espiritual, lenguaje y experiencia de Dios.* Manresa 62 (1990) 307-324. – Le même article:
Lenguaje y experiencia de Dios (Diario espiritual de san Ignacio). Cuadernos de espiritualidad 61 (1990) 1-42.

67 BARRY William A. S.I. *Ignatius of Loyola's discernment of spirits.* Human Development 11 (1990) 3, 5-11.

68 BATLLORI Miquel S.I. *Cenacles lul·lians i cenacles erasmistes a la Barcelona del renaixement.* Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 71-80.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 23.

69 BATLLORI I MUNNÉ Miquel S.I. *En les escaiences centenàries de sant Ignasi de Loiola i de la Companyia de Jesús, 1491 i 1540.* Barcelona (Companyia de Jesús, Catalunya) 1990 8⁰ 22.

70 BATLLORI Miquel S.I. *Sebond et Loyola encore.* Dans: *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond* (Paris, H. Champion 1990) 117-135. – Réédition: *Sebond, Loyola, Montaigne.* Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 54-60.

71 BATLLORI Miquel S.I. *Zwischen Mittelalter und Renaissance. Ignatius im Strom seiner Zeit.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 19-30.
Réédition modifiée et sans notes de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n⁰ 22.

72 BEIRNAERT Louis S.I. *Mehr Trost als Trostlosigkeit. Zum spirituellen Vermächtnis des Ignatius von Loyola.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 431-444.

73 BENÍTEZ I RIERA Josep Maria S.I. *Manresa en la vida de sant Ignasi.* Manresa (Ayuntament de Manresa), 1990 8⁰ 30.

74 BERNAD Miguel A. S.I. *The first Jesuit saint. St. Ignatius Loyola, 1491-1556.* Manila 1984 8⁰ 26.

75 BERTRAND Dominique S.I. *Die Korrespondenz des Ignatius. Zur gesellschaftlichen Dynamik eines Lebensprogramms.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 385-396.

76 BEUTLER Johannes S.I. *Die Rolle der Heiligen Schrift im geistlichen Werden des Ignatius.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 42-53.

77 BINGEMER Maria Clara Lucchetti. *Teologia e espiritualidade. Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola.* Perspectiva teológica 22 (1990) 205-220.

78 BOJORGE Horacio S.I. *Memoria de san Ignacio de Loyola. Cinco evocaciones.* Montevideo (Parroquia San Ignacio de Loyola) 1989 8⁰ 20.

79 BOONE Albert S.I. *Ignatiushymnen en Ignatiusliederen.* Naar aanleiding van de jubileumjaren 1491-1991, 1540-1990 verzameld en getranscribeerd. Brussel (Bij de auteur) 1989 8⁰ 146.

80 BRÉCHET Raymond S.I. *Itinéraire de la guérison spirituelle d'un saint: Ignace de Loyola.* Choisir (1990) février, 5-8.

81 CARAMAN Philip S.I. *Ignatius Loyola.* London (Collins) 1990 8⁰ x-222. – First U.S. edition: *Ignatius Loyola. A biography of the Founder of the Jesuits.* San Francisco (Harper and Row) 1990 8⁰ x-222.

82 CARRERAS José M. S.I. *La cristología de san Ignacio.* Revista teológica limense 24 (1990) 46-68.

83 CASALE Anthony S.I. *The young Ignatius: early formative influences.* Ignis 19 (1990) 121-126. – *The young Ignatius: training for leadership.* 184-188.

84 CEBOLLADA Pascual S.I. *Loyola y Erasmo. Aportaciones al estudio de la relación entre ambos.* Manresa 62 (1990) 49-60.

85 CLARKE Thomas E. S.I. *Ignatian spirituality and the Protestant principle.* Way Supplement 68 (1990) 52-61.

86 CODINA Víctor S.I. *Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana.* Reflexiones CIRE 14 (1988) 2-3, 103-124.

87 CORDES Paul Josef. *Luther und Ignatius. Zum Problem des Einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft.* Internationale katholische Zeitschrift. Communio 19 (1990) 267-278.

88 CORREIA-AFONSO John S.I. *Ignatius and India: the call to the East.* Ignis 19 (1990) 33-37. – *The missioning of Xavier.* 65-68. – *Ignatius and India: a new situation.* 131-135. – *Ignatius and India: vocations from the soil.* 177-181. – *Ignatius and India: attention to quality.* 219-224.

89 DALMASES Cándido de S.I. *Magister Ignatius. Het leven van Ignatius van Loyola, stichter van de jezuïetenorde (ca. 1491-1556).* Tielt (Lannoo – Arbor) 1990 8º 200.

Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Loyola. Życie i dzieło. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1990 8º 320. (= Servire – służyć 1).

Cf. AHSI 52 (1983) nº 25.

90 DECLOUX Simon S.I. *L'actualité de la spiritualité ignatienne.* Nouvelle revue théologique 112 (1990) 641-659.

91 DECLOUX Simon S.I. *Nuestra Señora en la espiritualidad ignaciana.* Reflexiones CIRE 15 (1989) 1-2, 10-111.

Cf. AHSI 58 (1989) nº 34.

92 DECLOUX Simon S.I. *La via ignaziana. Per la maggior gloria di Dio.* Roma (Borla) 1990 12º 166. (= Vie e tappe).

Cf. AHSI 53 (1984) nº 52.

93 DI FEBO Giuliana. *Modelli di santità maschili e femminili nella Spagna franchista.* Dans: *Per una definizione della dittatura franchista* (Milano, F. Angeli 1990) 203-219.

Examine les publications sur saint Ignace de Loyola et sur sainte Thérèse d'Avila sous le régime de Franco.

94 DI FEBO Giuliana. *Riflessioni su una biografia di Ignazio di Loyola.* Dans: *Dialogo. Studi in onore di Lore Terracini* (Roma, Bulzoni 1990) 193-205.

A propos de la biographie de Tellechea, signalée dans AHSI 56 (1987) nº 69.

95 DION Marie-Paul. *La spiritualité ignatienne.* Église et théologie 20 (1989) 224-257. – Réédition dans: Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 149-180.

96 DIVARKAR Parmananda S.I. *Contemplatief in gebed en actie.* Cardoner 14 (1986) 1-10. – Réédition dans: *Verwondering en verlangen* (nº 318) 74-81.

97 DIVARKAR Parmananda S.I. *Ignatius of Loyola: the inside story.* Vidyajyoti Journal of Theological Reflection 44 (1990) 433-439.

98 DIVARKAR Parmananda S.I. *Paul and Ignatius: a spirituality for all.* Ignis 19 (1990) 3-9.

99 DIVARKAR Parmananda S.I. *La Storta et l'identité jésuite*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 203-211.

Adaptation traduite de son article signalé dans AHSI 53 (1984) nº 54.

100 EBNER Peter. *Íñigo. Ein Roman über Ignatius von Loyola*. Würzburg (Echter) 1990 8º 344.

101 EICKHOFF Georg. *Íñigo de Loyola, die Reichen und die Armen. Der Begriff der «Gerechtigkeit» in Spanien um 1500*. Geist und Leben 63 (1990) 324-344.

102 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *La pedagogia ignaziana della preghiera*. Dans: *La preghiera: Bibbia, teologia, esperienze storiche*. I (Roma, Città Nuova 1988) 293-306.

103 FELLAY Jean-Blaise S.I. *Ignace de Loyola: à l'école de Dieu*. Choisir (1990) octobre, 6-9.

104 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Alonso de Montalvo, amigo íntimo de Íñigo de Loyola*. AHSI 59 (1990) 75-94.

105 FERNÁNDEZ Luis S.I. *Íñigo de Loyola en Arévalo, 1506-1517*. Jesuitas 22 (1989) 6-10.

106 FERRARI Curzia. *Il convertito di Loyola. L'esperienza religiosa di S. Ignazio*. Bologna (Edizioni Dehoniane) 1990 8º 160.

107 FERRUGIA Edward S.I. *Im Banne des Orients. Werdegang und Zukunftsorientierung des hl. Ignatius von Loyola*. Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 397-408.

108 FRANZ Adelheid – KÜGLER Hermann S.I. *Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur*. Stimmen der Zeit 208 (1990) 715-717.

109 FRICK Eckhard S.I. *Die mystische Urkirche. Das Erleuchtungserlebnis in Manresa (1522)*. Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 59-64.

110 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Los estudios filosóficos de Ignacio de Loyola y su espiritualidad*. Manresa 62 (1990) 73-86.

111 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491-1527*. Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 19-41.

112 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Nur «den Eitelkeiten der Welt ergeben»? Lernjahre in Kastilien (1505-1517)*. Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 31-38.

113 GARCÍA-VILLOSLADA Ricardo S.I. *Sant'Ignazio di Loyola*. Cinisello Balsamo (Edizioni Paoline) 1990 8º 1208.

Traduction du livre signalé dans AHSI 56 (1987) nº 43.

114 GERHARTZ Johannes G. S.I. *Von Jerusalem nach Rom. Der Weg des Ignatius zu seiner Kirchlichkeit*. Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 93-104.

115 GILBERT Maurice S.I. *Le pèlerinage d'Íñigo à Jérusalem en 1523*. Nouvelle revue théologique 112 (1990) 660-685.

116 GLORIEUX Jean-Marie S.I. *La politique de saint Ignace de Loyola. Une analyse sociale*. Analecta bollandiana 108 (1990) 241-270.

117 Guillermou Alain. *Ignatius von Loyola in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 2. Auflage. – Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1981 8° 180. (= Rowohlt Monographien 74).
Cf. Bibliographie I n° 923.

118 Gutiérrez Jesús. *Granada en la beatificación del b. Ignacio de Loyola: un panegírico olvidado*. Archivo teológico granadino 53 (1990) 161-172.

119 Hausman Noëlle S.C.M. *Ignatius Loyola and the mission of the Holy Spirit. An interpretation of the Spiritual Diary (1544-1545)*. CIS 20 (1990) 1-2, 39-59.

120 Hausman Noëlle S.C.M. *«What ought to do?»: The «Pilgrim's Testament», a source for the apostolic religious life*. CIS 20 (1990) 1-2, 13-38.

121 Hughes Gerard J. S.I. *Ignatian discernment: a philosophical analysis*. Heythrop Journal 31 (1990) 419-438.

122 Idígoras Goya José Luis S.I. *Rescatar a Íñigo*. Revista teológica limense 24 (1990) 9-32.

123 Jürgens Heinrich S.I. *«Schwerter zu Pflugscharen». Die Wandlung des Ignatius von Loyola*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n° 17) 39-58. – Réédition dans: Geist und Leben 63 (1990) 345-367.

124 Kiechle Stefan S.I. *Die Orte Jesu besuchen. Die Pilgerfahrt nach Jerusalem (1523)*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n° 17) 65-70.

125 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *L'Eucharistie dans la vie de saint Ignace*. Vie consacrée 62 (1990) 215-218.

126 Kolvenbach Peter-Hans S.I. *«Fools for Christ's sake»*. CIS 20 (1990) 1-2, 74-91.

127 Lepoutre Guy S.I. *L'Esprit Saint dans la pensée d'Ignace*. Christus 37 (1990) 477-485.

128 Lies Lothar S.I. *Ignatius von Loyola und Origenes*. Dans: *Ignatianisch* (n° 16) 183-203.

129 Lohfink Norbert S.I. *Zum Zion. Das Heilige Land und die Erkenntnis des Willens Gottes*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n° 17) 71-77.

130 Longchamp Albert S.I. *Ignazio di Loyola. Breve profilo spirituale*. Roma (Città Nuova) 1990 8° 96.
Vida de san Ignacio de Loyola. Madrid (Ediciones Paulinas) 1990 12° 126.
Cf. AHSI 59 (1990) n° 49.

131 Lonsdale David S.I. *Eyes to see, ears to hear. An introduction to Ignatian spirituality*. London (Darton, Longman and Todd) 1990 8° viii-184.

132 Loosen Loed S.I. *Een groot beminnen en een grondeloze eerbied*. Dans: *Verwondering en verlangen* (n° 318) 67-73.
Cf. AHSI 51 (1982) n° 32.

133 Lorente Juan S.I. *San Ignacio en Alcalá de Henares*. Jesuitas 24 (1989) 15-20.

134 Marcuse Ludwig. *Ignatius von Loyola. Ein Soldat der Kirche*. Zürich (Diogenes-Verlag) 1984 8° 326. (= Diogenes-Taschenbuch 20078).

135 MARTIALAY Roberto S.I. *Íñigo de Loyola. A 500 años de su nacimiento*. Bilbao (Mensajero) 1990 12º 218. (= Borsillo Mensajero 134).

136 MARTÍN CUESTA José S.I. *San Ignacio: misionero en su vida y en su obra*. Revista teológica limense 24 (1990) 102-122.

137 MELLONI RIBAS Javier. *Ignacio de Loyola un pedagogo del misterio de la justicia*. Barcelona 1990 8º 32.

Ignasi de Loiola, un pedagog del misteri de la justícia. Barcelona 1990 8º 32. (= Cristianisme i justícia 35).

138 MENÉNDEZ Valentín S.I. *Rasgos ignacianos de una eclesiología martirial*. Manresa 62 (1990) 61-71.

139 MENNEKES Friedhelm S.I. *Ignatius von Loyola und Joseph Beuys in «Manresa». Zwei Krisen und ihre Überwindung*. Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 597-612.

140 MICÓ B[UCHÓN] José Luis S.I. *El hombre que encontro a Dios (Perfil espiritual de Ignacio de Loyola)*. Centro ignaciano del Ecuador 18 (1990) 7-15.

141 MOHAMMED Ovey N. S.I. *Hinduism and Ignatian spirituality*. Way Supplement 68 (1990) 112-124.

142 O' REILLY Terence. *Ignatius of Loyola and the Counter-Reformation: the hagiographic tradition*. Heythrop Journal 31 (1990) 439-470.

143 PEDROSO Dário S.I. *Em tudo amar e servir. Vida de santo Inácio de Loyola*. Braga (Editorial A.O.) 1990 12º 104. (= Inaciana).

144 PLAZAOLA Juan S.I. *Rutas ignacianas*. Bilbao (Gobierno vasco) [1989] 8º 118.

Paru aussi, légèrement abrégé, en 8 livraisons:

Rutas de Ignacio de Loyola. Jesuitas (1989-1990) 21, 8-19; 22, 12-17; 23, 6-9; 24, 10-14; 25, 9-10; 26, 7-14; 27, 5-14; 28, 8-11.

Guida a itinerari ignaziani. Alla ricerca della volontà di Dio. Casale Monferrato (Piemme) 1990 8º 104.

145 POZO Cándido S.I. *San Ignacio de Loyola y la teología*. Archivo teológico granadino 53 (1990) 5-47.

146 PRELLEZO GARCÍA José Manuel. *Tres educadores cristianos: Loyola, Calasanz y La Salle. Nota bibliográfica*. Orientamenti pedagogici 34 (1987) 501-512.

Voir: Ignacio de Loyola descubre «una nueva forma de apostolado»: el colegio, 502-504.

147 PRKAČIN Roko S.I. *Sveti Ignacije Lojolski kao učitelj molitve*. Obnovljeni Život 45 (1990) 109-119.

Résumé: St. Ignatius Loyola as a teacher of prayer, 119.

Osnivač Družbe Isusove. 291-297.

Résumé: The Founder of the Society of Jesus, 297.

148 RAHNER Hugo S.I. *Loyolai szent Ignác*. Dans: *Loyolai szent Ignác írásaiból* (nº 54) 25-66.

Réédition du fascicule signalé dans AHSI 45 (1976) nº 122.

149 RAHNER Hugo S.I. *La visión de S. Ignacio en La Storta*. Boletín de espiritualidad 120 (1989) 1-18.

Cf. AHSI 23 (1954) nº 397.

150 RAHNER Karl S.I. *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*. Santander (Sal terrae) 1990 8⁰ 40. (= Aquí y ahora 8).
Ignacy Loyola do współczesnych jezuitów. Przegląd Powszechny 268 (1990) 247-259.
Cf. AHSI 49 (1980) n⁰ 86.

151 RAHNER Karl S.I. – IMHOF Paul S.I. *Ignacy Loyola*. Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1989 8⁰ 84 et 48 pl.
Traduction de l'album signalé dans AHSI 48 (1979) n⁰ 88.

152 RAVIER André S.I. *Íñigos Studienjahre in Paris (1528-1534). Ausschau nach Gefährten*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 81-84.

153 RAVIER André S.I. *Saint Ignace enseignait le catéchisme* ... Lumen vitae 45 (1990) 165-175.

154 RAVIER André S.I. *Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 169-182.

155 REITES James W. S.I. *Die Juden. Perspektiven ignatianischer Weltsicht*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 417-430.

156 ROEST CROLLIUS Arij A. S.I. *Die Muslime. Geschichtliche Aspekte ignatianischer Spiritualität*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 409-416.

157 ROTSAERT Mark S.I. *Ignatius van Loyola, 1491-1556. Groei van een charisma*. Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 10-17.
Cf. AHSI 58 (1989) n⁰ 56.

158 ŠATURA Vladimir S.I. *Gott erfahren. Ignatius von Loyola als Mystagoge*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 445-450.

159 SCHERER Léo S.I. *L'accompagnement spirituel selon différentes traditions*. Paris (Vie chrétienne) 1990 8⁰ 72. (= Supplément à Vie chrétienne 328).
Voir: Ignace et la communication d'une expérience, 53-62.

160 SHEERAN Michael J. S.I. *Ignatius and the Quakers*. Way Supplement 68 (1990) 86-97.

161 SILVA António da S.I. *Inácio de Loiola na entrevista com Gonçalves da Câmara*. Brotéria 131 (1990) 255-269.
A propos de l'«Autobiographie» de S. Ignace.

162 STIERLI Josef S.I. *Apostolische Wegleitungen. Die Instruktionen des Ignatius von Loyola*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 149-168.

163 STIERLI Josef S.I. *Buscar a Deus em todas as coisas. Vida no convívio do mundo e oração inaciana*. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8⁰ 168 (= Experiência inaciana 7).
Traduction du fascicule signalé dans AHSI 51 (1982) n⁰ 50.

164 STIERLI Josef S.I. *Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes*. Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1990 12⁰ 174. (= Topos Taschenbücher 204).

165 SUDBRACK Josef S.I. *Christliche Begegnungsmystik: Johannes von Kreuz, Teresa von Avila, Ignatius von Loyola und Martin Luther*. Dans: *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan* (Frankfurt/M., Insel-Verlag 1987) 141-159.

166 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatius von Loyola*. Dans: *Christliche Spiritualität. Einheit und Vielfalt* (Eichstätt, Franz-Sales Verlag 1985) 39-61.

167 SZABÓ Ferenc S.I. *Kegyelem és szabadság az ignáci lelkiségben*. Dans: *Loyolai szent Ignác írásaiból* (n⁰ 54) 13-23.

Traduction: Grâce et liberté dans la spiritualité ignatienne.

168 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. 3ª edición. Madrid (Cristiandad) 1990 8⁰ 404. (= Restauradores de la Iglesia 3).

Ignazio di Loyola, solo e a piedi. Roma (Borla) 1990 8⁰ 446.

Ignace de Loyola, pèlerin de l'absolu, 1491-1556. Paris (Nouvelle Cité) 1990 8⁰ 454.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 69.

169 TELLECHEA José Ignacio. *Un objetivo Jerusalén*. Jesuitas 23 (1989) 10-16.

170 VANNESTE Jan S.I. *Een godservaring wordt bron van spiritualiteit*. Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 18-27.

Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 57.

171 VERD Gabriel María S.I. *Egnatius: historia y filología*. Archivo de filología aragonesa 42-43 (1989) 173-238.

172 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *Santo Inácio e o Brasil*. São Paulo (Edições Loyola) 1990 12⁰ 24.

173 VRÉGILLE Bernard de S.I. *De saint Bernard à saint Ignace*. Collectanea cisterciensia 52 (1990) 238-244.

174 WULF Friedrich S.I. *Dialektik von Mystik und Dienst bei Ignatius von Loyola*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 54-74.

2. **Institut.**

175 S. Ignacio de Loyola. *Examen general y Constituciones de la Compañía de Jesús. Texto 'B' (ca. 1556)*. Reproducción gráfica de la grabación informática, realizada en Deusto por el P. Ignacio ECHARTE S.I. y revisada en Chantilly por el P. Bernard GOUBIN S.I., marzo 1990. Editor P. Eduardo GUEYDAN S.I. Chantilly 1990 4⁰ 125.

176 *Konstitucije Družbe Jezusove. Z deklaracijami Sv. Ignacija Lojolskega*. Ljubljana (Izdalo Predstojništvo Slovenske province D.J.) 1990 8⁰ x-244.

Traduction slovène faite par le P. Venčeslav VRTOVEC S.I. Révision et dernière rédaction par les PP. Marijan ŠEF, Miha ŽUŽEK et Jože ROBLEK.

ROBLEK Jože S.I. *Navodila za branje ustanov Družbe Jezusove*, III-X.

Traduction: Directives pour la lecture de l'Institut de la Compagnie de Jésus.

177 *Al-qawānīn al-ta' sīsīya waḍa 'ahā al-qiddīs Iġnāṭiyus dī Luyūlā*. Beirut (Dar-al-Machriq) 1990 8⁰ 312.

Traduction arabe des Constitutions par le P. Soubhi HAMOUI S.I.

178 ALDAMA Antonio M. de S.I. *The Constitutions of the Society of Jesus. The Formula of the Institute. Notes for a commentary*. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1990 8⁰ x-108.

Cf. AHSI 51 (1982) n⁰ 54.

179 ALDAMA Antonio M. de S.I. *The Constitutions of the Society of Jesus*. Part VII. *Missioning*. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1990 8⁰ XII-202.

Cf. AHSI 43 (1974) n⁰ 9.

180 ALDAMA Antonio M. de S.I. *Einführung und Kommentar zu den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*. Rom (Generalat IBMV) 1990 8⁰ 430.

Cf. AHSI 49 (1980) n⁰ 7.

181 ALDAMA Antonio de S.I. *Em estado de pregar em pobreza (nos 450 anos da fundação dos jesuítas, 1540-1990)*. Brotéria 130 (1990) 500-509.

182 AMADEO Jaime H. S.I. y FIORITO Miguel Ángel S.I. *El tema de ambición de dignidades en los textos de las Constituciones redactadas por Ignacio de Loyola*. Stromata 45 (1989) 259-308.

183 ANNAERT Philippe. *Entre «jésuitesses» et ursulines. Les jésuites et les religieuses enseignantes à l'aube du XVIIe siècle*. Vie consacrée 62 (1990) 256-265.

184 BERGOGLIO Jorge M. S.I. *«In conformity with this hope» (Const. 812). Some reflections on the union of minds and hearts*. CIS 20 (1990) 1-2, 123-145.

185 CALVEZ Yves S.I. *Fede e giustizia. La dimensione sociale dell'evangelizzazione. Saggio su un documento-chiave della storia recente dei gesuiti*. Assisi (Cittadella) 1986 8⁰ 206. (= Teologia – Saggi).

Traductions du fascicule signalé dans AHSI 55 (1986) n⁰ 60.

186 CASTILLO José M. S.I. *La obediencia ignaciana según F. Suárez*. Archivo teológico granadino 53 (1990) 49-76.

187 CODINA Víctor S.I. *Enviados a la viña del Señor*. Manresa 62 (1990) 37-48.

188 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Sentir commun et créativité dans l'Église. La tradition ignatienne*. Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 187-201.

189 DI MUZIO Luisa S.M.R. *Il carisma della Società di Maria Riparatrice dal «Plan abrégé» alle Costituzioni (1856-1883)*. Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. «Leberit») 1989 8⁰ x-350.

Voir: Il carisma di Emilie d'Hooghvorst e la spiritualità ignaziana, 5-37; Autori delle Costituzioni. P. Cotel, collaboratore? 208-213; Il contributo del P. Ginhac, 240-241; et passim.

190 ENDEAN Philip S.I. *«Preti riformati del Gesù» und Pfarrer Luthers. Das Heil der Seelen als gemeinsames Anliegen*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 121-128.

191 GARCÍA MADARIAGA José M. S.I. *La extensión objetiva del quarto voto según las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Revista teológica limense 24 (1990) 69-101.

192 KERN Walter S.I. *Die paradoxe Freiheit der Jesuiten*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 683-696.

193 KNAUER Peter S.I. *Die Satzungen der Gesellschaft Jesu. Das «innere Gesetz», «unsere Weise voranzugehen» und die «Satzungen»*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 379-384.

194 KNAUER Peter S.I. *«Unsere Weise voranzugehen» nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 131-148.

195 O' MALLEY John W. S.I. *Die Welt ist unser Haus. Die Berufung des Jesuiten*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 149-162.

196 *«Omnia intelligendo iuxta Constitutiones».* The Chantilly Colloquium: October 1989. Part I. CIS 20 (1990) 3, 1-119.

DUMEIGE Gervais S.I. *«Omnia intelligendo iuxta Constitutiones». Introductory conference,* 13-28.

KNAUER Peter S.I. *The interior law, our way of proceeding in the Lord, and the Constitutions. Toward a hermeneutics of the Constitutions: insight from constitutional theory,* 29-38.

SALVAT Ignasi S.I. *The Ignatian experience of «service as worldwide mission», as basis for interpreting the Constitutions,* 39-49.

COSTA Maurizio S.I. *The Ignatian «person of the spirit» as reflected in the Constitutions,* 50-63.

RUIZ JURADO Manuel S.I. *The Jesuit as «spiritual person» in the Constitutions of the Society of Jesus,* 64-74.

THOMAS Joseph S.I. *Towards a structural interpretation of the Constitutions,* 77-79.

VERCRUYSSE Jos E. S.I. *Nadal and the Counter-Reformation. An anti-Protestant interpretation of the Constitutions,* 80-90.

PADBERG John W. S.I. *«Omnia intelligendo iuxta Constitutiones». A case study at the Restoration of the Society,* 91-96.

DEMOUSTIER Adrien S.I. *The chequered history of the «Summary of the Constitutions»,* 97-105.

CASTILLO José M. S.I. *Discernment in the Constitutions,* 106-109.

ÉMONET Pierre S.I. *The Constitutions: context for discernment and confirmation in the exercise of government,* 110-119.

197 SCHATZ Klaus S.I. *Ordensleben. Die evangelischen Räte im Zeitalter der Reformation.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 109-120.

198 SCHWAGER Raymund S.I. *Glaube und Friedensauftrag.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 670-682.

199 SEBOTT Reinhold S.I. *Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 584-596.

200 SEBOTT Reinhold S.I. *Das vierte Gelübde. Die Sendung durch den Papst.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 105-108.

201 SILVA António da S.I. *A pobreza, a justiça e mais um capítulo dos jesuítas (a 450 anos da sua fundação, 1540-1990).* Brotéria 130 (1990) 429-442.

202 SWITEK Günter S.I. *In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 163-174.

203 ZWIEFELHOFER Hans S.I. *Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 657-669.

3. **Exercices spirituels.**

204 IPARRAGUIRRE I. S.I. *Esercizi spirituali.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 911-918.

205 Ignasi de Loiola. *Exercicis espirituals. Escrits complementaris.* Introducció i notes de Josep M. RAMBLA S.I. Traducció de Ramon M. TORELLÓ S.I. i Josep M. RAMBLA S.I. Barcelona (Enciclopèdia Catalana) 1990 8⁰ 204. (= Clàssics del cristianisme 15).

206 Ignatius von Loyola. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter KNAUER S.I. – 2. Auflage. Leipzig (St.-Benno-Verlag) – Graz (Styria) 1983 8⁰ 334. – 3. Auflage. 1988.

207 *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola*. Translation by E. Meier TETLOW. Lanham (University Press of America) 1987 8⁰ XVIII-142. (= Resources in Religion 3).

208 Svätý Ignác z Loyoly. *Duchovné cvičenia. Exercície*. Preložil Štefan SENČÍK S.I. Cambridge, Ont. (Slovenskí jezuiti) 1990 8⁰ 206.

209 ALBURQUERQUE Antonio S.I. *Los directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidades de actualización de los directorios hoy*. Manresa 62 (1990) 401-438.

210 ALDUNATE Carlos S.I. *The Exercises and the enneagram*. CIS 20 (1990) 1-2, 92-106.

211 ALEMANY Carlos S.I. *El enfoque corporal de Gendlin (Focusing) y los Ejercicios espirituales de san Ignacio*. Miscelánea Comillas 48 (1990) 441-468.

212 ALONSO José S.I. *El misterio de la Transfiguración en el plan de los Ejercicios (Paralelismo entre los discípulos y el ejercitante respecto de la «Cruz»)*. Manresa 62 (1990) 325-336.

213 ASCHENBRENNER George S.I. *Esame di coscienza e devozione al S. Cuore*. Messaggio del Cuore di Gesù (1990) 575-586.

214 ASCHENBRENNER George S.I. – BARANYI Imre. *Az egzámen, a szellemek megkülönböztetésének útja*. Szolgálat 85 (1990) 27-35.

Traduction: L' examen est la voie au discernement des esprits. – C' est la traduction abrégée de ses trois articles signalés dans Bibliographie I n⁰ 3198 4226 et dans AHSI 58 (1989) n⁰ 89.

215 BOJORGE H. S.I. *La contemplación de la Encarnación*. Boletín de espiritualidad 121 (1990) 1-8.

216 BOJORGE H. S.I. *Mirar el oficio de consolar [EE. 224]*. Boletín de espiritualidad 126 (1990) 13-20.

217 BREEMEN Piet van S.I. *Twee kanttekeningen bij het gewetensonderzoek*. Cardoner 15 (1986) 34-46. – Réédition: *Omgaan met gevoelens van dankbaarheid. Kanttekeningen bij het gewetensonderzoek*. Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 89-100.

218 CACHO Javier S.I. *Los Ejercicios ignacianos: una experiencia de Dios*. Dans: *Experiencia de Dios y sus mediaciones* (México, Progreso 1989) 154-165.

219 CASSIDY Joseph P. S.I. *Directing the third week*. Review for Religious 49 (1990) 265-282.

220 *«Chercher et trouver Dieu». Commentaires des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*. 3e édition, revue et complétée. Paris (Christus) 1990 8⁰ 232 p.

Cf. AHSI 54 (1985) n⁰ 108.

221 CORELLA Jesús S.I. *Ejercicios espirituales para desarrollar sentido de Iglesia*. Manresa 62 (1990) 5-24.

222 CUSSON Gilles S.I. *The Spiritual Exercises made in everyday life. A method and a biblical interpretation*. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1989 8⁰ XI-162.

Cf. Bibliographie I n⁰ 4064.

222 CUSSON Gilles S.I. *The Spiritual Exercises made in everyday life. A method and a biblical interpretation.* St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1989 8° XI-162.

Cf. Bibliographie I n° 4064.

223 DECLOUX Simon S.I. *La devozione al Sacro Cuore e la «contemplazione per raggiungere l'amore».* Messaggio del Cuore di Gesù (1990) 521-536.

224 DEENEN Jan van S.I. *Fasen in geestelijke begeleiding.* Dans: *Verwondering en verlangen* (n° 318) 130-140.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 94.

225 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Entrer en première semaine.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 59-63.
Entrare in prima settimana. Appunti di spiritualità 29 (1990) 45-48.

226 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Il y a trois sortes de pensées. Quel est le rôle d'un esprit?* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 96-101.

227 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Introduction aux règles du discernement. Leur place dans l'expérience spirituelle.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 89-91.

228 DEMOUSTIER Adrien S.I. *La méditation des deux étendards.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 137-141.

229 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Préambule pour considérer les états de vie.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 34-37.

230 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Préambule pour faire élection.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 38-41.

231 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Suivre et imiter Jésus-Christ.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 133-137.

232 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Les trois temps de l'élection.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 42-46.

233 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *La «méditation des péchés».* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 63-68.
La meditazione dei peccati. Secondo esercizio della prima settimana. Appunti di spiritualità 29 (1990) 49-52.

234 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *«Notes et pratiques ignatiennes» concernant l'élection.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 29-34.

235 DOMERGUE Marcel. *Les Exercices spirituels.* Cahiers pour croire aujourd'hui (1990) 15 oct., 31-36.

236 DOMÍNGUEZ MORANO Carlos S.I. *El mucho examinar: funciones y riesgos.* Manresa 62 (1990) 273-287.

237 ENDEAN Philip S.I. *The Ignatian prayer of the senses.* Heythrop Journal 31 (1990) 391-418.

238 ESCANDÓN Carlos S.I. *La personnalité conflictuelle dans les Exercices. Une clé de lecture pour l'oeuvre de saint Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 5-21.

239 *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*. Bruxelles (Éditions de l'Institut d'études théologiques) 1990 8° 504. (= Collection 10).

ROUWEZ Jacques S.I. *Le livre dans la tradition spirituelle*, 13-27; *Le Règne*, 183-191; *Le passage à la troisième semaine: de l'élection à la Cène*, 339-345; *Le premier jour: la Cène et l'agonie (190-207)*, 347-357; *Le premier jour: l'apparition à Notre-Dame (218-226)*, 381-403; *Les mystères de la vie du Christ notre Seigneur: Pour un récit ignatien de l'Évangile (261-312)*, 456-475.

CHAPELLE Albert S.I. *Les annotations (1-20)*, 31-54; *Le titre et le présupposé (21-22)*, 55-58; *Le principe et fondement (23)*, 59-68; *Cinquième exercice: la méditation de l'enfer (65-71)*, 126-132; *La contemplation évangélique et l'application des sens (118-126)*, 214-223; *La suite des mystères (101, 110, 132-134, 158-162)*, 224-232; *La méditation des deux étendards (136-148)*, 233-243; *Les «mystères» de la passion (190, 200, 208, 209)*, 358-364; *Les apparitions (218, 226-228)*, 404-410; *Contemplation pour obtenir l'amour (230-237)*, 429-437; *Règles pour avoir le vrai sens de l'Église (352-370)*, 489-498.

GERVAIS Pierre S.I. *Examen et confession générale (24-44)*, 69-84; *Deuxième exercice: la méditation des péchés (55-61)*, 102-118; *Les additions (73-90)*, 133-145; *La grâce de première semaine*, 161-181; *Les règles de deuxième semaine (328-336)*, 253-282; *La grâce de deuxième semaine*, 321-335; *La grâce des troisième et quatrième semaines*, 411-425; *Trois modes de prier (238-260)*, 438-452.

POTTIER Bernard S.I. *Premier exercice: la méditation du triple péché (45-54)*, 87-101; *L'élection (135, 163-189)*, 283-320; *Notes sur les scrupules (345-351)*, 483-488.

LAFONTAINE René S.I. *Troisième et quatrième exercices: les répétitions et le triple colloque (62-64)*, 119-125; *La méditation des trois binaires (149-157)*, 244-252.

HAUSMAN Noëlle S.C.M. *Les règles de première semaine (313-327)*, 146-158; *Le premier jour: l'Incarnation et la Nativité (101-117)*, 195-213; *Règles «pour s'ordonner dans le manger pour dorénavant» (210-217)*, 365-378.

240 FIORITO M. Á. S.I. *Ejercicios en la vida cotidiana*. Boletín de espiritualidad 126 (1990) 21-23.

241 FISCHER Balthasar. *Das «Anima Christi» als Kurzformel des christlichen Glaubens*. Trierer theologische Zeitschrift 99 (1990) 236-239.

242 FLEMING David L. S.I. *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Edited by ... St. Louis, Mo. (Review for Religious) 1981 8° VIII-316. (= The best of the Review).

Notas sobre os Exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola. Organizador ... São Paulo (Edições Loyola) 1990 8° 374. (= Experiência inaciana 8).

Réédition et traduction de 33 articles (dont 7 ont été signalés dans: Bibliographie I), précédée par un introduction:

FLEMING David L. S.I. *The Ignatian Spiritual Exercises: Understanding a dynamic*, 2-18.

Os Exercícios espirituais inacianos: Entendendo a dinâmica, 9-27.

243 FLEMING David L. S.I. *Reisō no Gendaiteki Yomikata*. Nagoya (Shinseisha) 1986 8° 128.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 46 (1988) n° 73.

244 FLIPO Claude S.I. *S'offrir tout entier. Le mouvement de l'offrande dans les Exercices spirituels*. Christus 37 (1990) 86-92.

245 FOGARTY Harry Wells. *Approaches to the process of personal transformation: the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola and Jung's method of active imagination.* Dissertation at Union Theological Seminary, New York 1987 4⁰ 275.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3052-3053.

246 FRICK Eckhard S.I. – FÜHLES Margret R.S.C.J. *Imagination in den Exerzitien. Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis im Blick auf Ignatius von Loyola.* Dans: *Gottes Nähe. Festschrift J. Sudbrack* (Würzburg, Echter 1990) 129-153.

247 GARCÍA HIRSCHFELD Carlos S.I. *Todo modo de examinar la conciencia (Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio).* Manresa 62 (1990) 251-271.

248 GASSIS Ricardo S.I. *El discernimiento personal en los Ejercicios espirituales de san Ignacio.* Manresa 62 (1990) 337-354.

249 GERWEN Jef van S.I. *Een sociale lezing van de Geestelijke Oefeningen.* Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 101-116.
Cf. AHSI 58 (1989) n⁰ 95.

250 GIEGERICH Wolfgang. *Die Exercitia spiritualia des Ignatius von Loyola und die Unterschiede zwischen einer «theologischen» und einer «psychologischen» Einstellung zur religiösen Erfahrung.* Analytische Psychologie 18 (1987) 105-134.

251 GILBERT Paul S.I. *Esercizi, Scrittura e sistema.* Scuola cattolica 118 (1990) 407-431.
Un confrontation de l'étude du P. G. Fessard sur les Exercices avec celle du P. H. de Lubac sur les quatre sens de l'Écriture.

252 GIULIANI Maurice S.I. *L'expérience des Exercices spirituels dans la vie.* Paris (Desclée de Brouwer – Bellarmin) 1990 8⁰ 208. (= Collection Christus 71).

253 GONZÁLEZ Luis S.I. *Examen de conciencia y discernimiento.* Manresa 62 (1990) 289-305.

254 GONZÁLEZ FAUS José Ignacio S.I. *La experiencia espiritual de los Ejercicios de san Ignacio.* Santander (Sal terrae) 1990 8⁰ 32. (= Aquí y ahora 7).

255 GOUVERNAIRE Jean S.I. *Un discernement plus subtil. Règles de seconde semaine des Exercices spirituels.* Paris (Vie chrétienne) 1990 8⁰ 48. (= Supplément à Vie chrétienne 342).

256 HENNAUX Jean-Marie S.I. *Contemplation et vie contemplative d'après les Exercices de saint Ignace.* Vie consacrée 62 (1990) 234-246.

257 IMHOF Paul S.I. *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola im Blick auf sein Leben.* Christophorus 32 (1987) 53-62.

258 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *La pascua de Nuestra Señora.* Reflexiones CIRE 15 (1989) 1-2, 112-124.
Cf. AHSI 58 (1989) n⁰ 103.

259 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *The Pàssion according to Saint Ignatius.* CIS 20 (1990) 1-2, 63-73.

260 KUNZ Erhard S.I. *«Bewegt von Gottes Liebe». Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 75-95.

261 LÉCRIVAIN Philippe S.I. *Ignace de Loyola, un réformateur? Une lecture historique des «Règles pour avoir le vrai sens de l'Église».* Christus 37 (1990) 348-360.

Las Reglas para sentir con la Iglesia. De las imágenes al texto. Manresa 62 (1990) 25-36.

262 LIUIMA A. S.I. *Applicazione dei sensi.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 199-201.

263 LORENZ Erika. *Die Gymnastik der Seelenvermögen. Zur Wirkungsgeschichte von Ramon Llull (ca. 1232-ca.1316) im Hinblick auf Ignatius von Loyola.* Dans: *Gottes Nähe. Festschrift J. Sudbrack* (Würzburg, Echter 1990) 33-47.

264 MCVERRY Peter S.I. *Structurele zonde.* Cardoner 14 (1986) 11-25. – Réédition: *Zondige structuren.*Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 117-129.

265 MANGULABNAN Filoteo A. S.I. *Exercices spirituels et expérience mystique – unité structurale et points de convergences.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 75-88.

266 MEURES Franz S.I. *Was heißt Unterscheidung der Geister?* Ordenskorrespondenz 31 (1990) 272-291.

L'auteur: «Das hier dargelegte Verständnis von Unterscheidung der Geister orientiert sich hauptsächlich in der Tradition des Ignatius von Loyola», 272.

267 MUELLER Joan O.S.F. *The theme of joy in the «Spiritual Exercises».* Review for Religious 49 (1990) 283-288.

268 NEMESSZEGHY Ervin S.I. *A jó és rossz indítások megkülönböztetése.* Szolgálat 85 (1990) 18-27.

Traduction: Discernement des bons et mauvais mouvements.

269 OCHAGAVÍA Juan S.I. *Le «strutture di peccato» dal punto di vista di S. Ignazio.* Appunti di spiritualità 26 (1990) 53-59.

270 OCHAGAVÍA J. S.I. *Studio sul Cristo pasquale alla luce degli Esercizi e della Vita Christi di Ludolfo di Sassonia.* Messaggio del Cuore di Gesù 13 (1990) 405-415 488-496.

271 PFEIFFER Heinrich S.I. *Die ersten Illustrationen zum Exerzitienbuch.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 120-130.

272 PIERIS Aloysius S.I. *Ignatian Exercises against a buddhist background.* Way Supplement 68 (1990) 98-111.

273 RENDINA Sergio S.I. *La prima settimana.* Appunti di spiritualità 29 (1990) 19-43.

274 ROSSI A. S. S.I. *Escrúpulos, tiempo de purificación.* Boletín de espiritualidad 123 (1990) 1-20.

Escrúpulos, tiempo de lucha. 125 (1990) 12-21.

275 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *Attualità delle «Annotazioni».* Tempi dello Spirito 26 (1990) 171-185.

276 ROY Albert S.I. *Réflexion sur la contemplation pour obtenir l'amour de Dieu.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 25-27.

277 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Práctica abreviada dos Exercícios espirituais de santo Inácio.* São Paulo (Edições Loyola) 1989 8º 100. (= Experiência inaciana 5).
Per una esperienza nello spirito. Esercizi ignaziani per otto o dieci giorni. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1990 8º 138.
Traductions du fascicule signalé dans AHSI 48 (1979) nº 131.

278 SCHNEIDER Michael S.I. *Exerzitien im Alltag.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 513-526.

279 SCHNEIDER Michael S.I. *«Unterscheidung der Geister». Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard.* 2. Auflage. Innsbruck-Wien (Tyrolia) 1987 8º 246. (= Innsbrucker theologische Studien 11).
Cf. AHSI 53 (1984) (nº 163).

280 SEGUNDO Juan Luis S.I. *Dos propuestas sobre el Principio y fundamento.* Manresa 62 (1990) 447-457.

281 SOBRINO Jon S.I. *El Cristo de los Ejercicios de san Ignacio.* Santander (Sal terrae) 1990 8º 32. (= Aquí y ahora 9).

282 SUDBRACK Josef S.I. *Die «Anwendung der Sinne» als Angelpunkt der Exerzitien.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 96-119. – Réédition dans son: *Mystische Spuren* (Würzburg, Echter 1990) 101-125.

283 SUDBRACK Josef S.I. *Das Exerzitienbuch. Ein Wegzeichen moderner Spiritualität.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 451-469.

284 SUDBRACK Josef S.I. *Mystik des Konkreten. Die Anwendung der Sinne in den Exerzitien des heiligen Ignatius.* Geist und Leben 63 (1990) 367-372.

285 TANNER Norman P. S.I. *Medieval crusade decrees and Ignatius's meditation on the Kingdom.* Heythrop Journal 31 (1990) 505-515.

286 TETLOW Joseph A. S.I. *Choosing Christ in the world. Directing the Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola according to Annotations eighteen and nineteen. A handbook.* Saint Louis (Institute of Jesuit Sources) 1989 4º 254. (= Studies on Jesuit topics 12).

287 TETLOW Joseph A. S.I. *La création selon le «Fondement» des Exercices spirituels.* Christus 37 (1990) 334-347.

288 VASCONCELOS Evaristo de S.I. *Actualidade de S. Inácio. Pedagogia das Anotações.* Brotéria 131 (1990) 363-378.

289 YAMAOKA Sanji S.I. *Jesus Christ and the «Japanese way» (Michi).* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1990 8º 460.
Voir: The way of Jesus in the Spiritual Exercises, 146-432. – Les «Excerpta ex dissertatione» omettent cette partie.

4. Spiritualité.

290 NICOLAU M. S.I. *Gesuiti (spiritualità dei).* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 1104-1110.

291 *La nostra vita come gesuiti.* Roma (Curia provinciale d'Italia) 1990 12º 200.
Notre vie de jésuites. Paris (7, rue Beudant) 1990 8º 108.
Nuestra vida de jesuitas. Madrid (Provincia de España). 1990 8º 220.

Our Jesuit life. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1990 12⁰ xvi-124. – Indian edition. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1990 12⁰ xxvi-246.

292 ALPHONSO Herbert S.I. *The origin and meaning of Jesuit apostolic community.* Ignis Studies 3 (1985) 1, 7-16.
Freunde im Herrn. Die Gesellschaft Jesu als apostolische Gemeinschaft. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 85-92.
Oorsprong en betekenis van de jezuïetenorde als apostolische gemeenschap. Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 28-36.
Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 115.

293 ARRUPE Pedro S.I. *Kirisuto no Kokoro.* Nagoya (Shinseisha) 1988 8⁰ x-294.
Traduction du livre signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 125.

294 AUSENDA Giovanni Sch. P. *Alla ricerca delle fonti della spiritualità calazanziana.* Ephemerides calasanctianae 55 (1986) 556-567.
Publie 5 textes dont 3 s'inspirent de l'influence jésuite.

295 BALAGHER M. M. S.I. *Jesuit identity in a pluralistic context.* Ignis 19 (1990) 107-113.

296 BORRÀS Pere S.I. *Preguem amb St. Ignasi de Loyola.* Barcelona (Cristianisme i Justícia) 1990 8⁰ 38. (= Seminari d'Exercicis 2).

297 BRACKEN Joseph A. S.I. *Jesuit spirituality from a process perspective.* Studies in the Spirituality of Jesuits 22 (1990) 2, 1-36.

298 DECLOUX Simon S.I. *Con Cristo povero e con i poveri.* Appunti di spiritualità 26 (1990) 21-39.
I. *Esercizi spirituali, Formula dell'Istituto, Costituzioni,* 21-30. II. *Ignazio e i primi compagni, la tradizione della Compagnia,* 30-38.

299 DE SCHRIJVER Georges S.I. *Jezuïetenspiritualiteit aan hand van een paar modellen:* I. *Teilhard de Chardin en Rahner. In dienst van de steeds grotere God.* Streven 58 (1990-91) 4-15. – 2. *Sobrino en Segundo.* 99-110.

300 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *La spiritualité ignatienne. Points de repère.* Paris (Vie chrétienne) 1990 8⁰ 70. (= Supplément à Vie chrétienne n⁰ 347).

301 DIVARKAR Parmananda S.I. *La Storta and the Jesuit charism.* Ignis Studies 3 (1985) 1, 17-25.
Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 117.

302 ECHÁNIZ Ignacio S.I. *Amar y servir. Semblanzas de hermanos jesuitas.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1990 8⁰ 230.

303 ÉMONET Pierre S.I. *Faire de toute sa vie une prière continuelle.* Christus 37 (1990) 466-476.

304 ÉMONET Pierre S.I. *Magis. Das Ignatianische «Mehr» als Triebkraft der Gesellschaft Jesu.* Canisius 41 (1990) 1, 28-29.

305 GOULET Louis-Joseph S.I. *Un martyrologe moderne.* Brigand (1990) août-oct., 10-11.

306 GREEN Thomas H. S.I. *Hoe meer de dingen veranderen ...* Cardoner 6 (1986) 1, 3-10. – Réédition: *Veranderingen in de spiritualiteit van de jezuïeten.* Dans: *Verwondering en verlangen* (n⁰ 318) 60-66.

307 HAMEL Édouard S.I. *Nuestra Señora y la Compañía de Jesús naciente.* Reflexiones CIRE 15 (1989) 1-2, 125-132.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 155.

308 *Ignace de Loyola, François Xavier, Stanislas Kostka, Les martyrs canadiens.* Namur (Fidélité) 1990 8º 64.

309 LEEUWEN Hans van S.I. *Persoonlijke keuze binnen een gemeenschap?* Cardoner 10 (1984) 2-12. – Réédition dans: *Verwondering en verlangen* (nº 318) 43-51.

310 LEFRANK Alex S.I. *Unterscheiden und Entscheiden in geistlicher Gemeinschaft.* Spiritualität der Exerzitien 57 (1990) 3-34.

311 MIRANDA Mário de França S.I. *«Trouver Dieu en toutes choses» dans la société moderne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 14 (1990) 407-418.

312 MUCCI Giandomenico S.I. *Lallemant et de Caussade nella spiritualità della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1990) 2, 568-572.

313 RAMBLA Josep S.I. – MANRESA Ferran S.I. *Recés amb «El Pelegrí».* Barcelona (Cristiansme i Justícia) 1990 8º 32. (= Seminari d'Exercicis 3).

314 RUIZ JURADO Manuel S.I. *I gesuiti, o l'essere con Gesù.* Servitium 72 (1990) 77-84.

315 SHELDRAKE Philip S.I. *The influence of Ignatian tradition.* Way Supplement 68 (1990) 74-85.

Dans la tradition anglicane, protestante et orthodoxe.

316 SNYDERS Jos S.I. *Armoede als criterium voor onderscheiding der geesten.* Dans: *Verwondering en verlangen* (nº 318) 52-59.

Cf. AHSI 59 (1990) nº 157.

317 *La spiritualità della Compagnia di Gesù.* I. *L'«aiuto delle anime» per la «maggior gloria di Dio».* II. *«Essere con Cristo per servirlo nella Chiesa militante».* Civiltà cattolica (1990) 4, 105-118 209-219. – Réédition dans: *L'uomo, la storia, Dio* (Roma, Civiltà cattolica 1991) 229-257.

318 *Verwondering en verlangen. De spiritualiteit van de jezuïeten.* Hilversum (Gooi en Sticht) 1990 8º 150.

Réédition de 12 articles, tous signalés à leur place.

5. **Activités pastorales.**

319 ALEMANY José J. S.I. *«Sentire cum Ecclesia» y la tarea ecuménica actual de la Compañía de Jesús.* Estudios eclesiásticos 65 (1990) 331-338.

320 AMALADOSS Michael S.I. *Mission today. Reflexions from an Ignatian perspective.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1989 8º VIII-128.

321 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Od Marijinih kongregacija do Zajednica kršćanskog života.* Obnovljeni Život 45 (1990) 431-440.

Résumé: From the Marian Congregations to Communities of Christian Life, 440.

322 ARANA Germán S.I. *Reflexión acerca del modo y orden de los ejercicios de 8 días. Historia y sentido.* Manresa 62 (1990) 383-399.

323 BENITO José Antonio. *Repercusión de los Ejercicios espirituales a lo largo de la historia.* Reino de Cristo (1990) mayo, 24-26; junio, 26-28; jul.-ag., 25-27.

324 BERISTAIN Antonio S.I. *Jesuiten und Dienst an Gefangenen.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 404-424.

325 BREEMEN Piet van S.I. *Geistliche Begleitung heute.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 497-512.

326 BRUYÈRE Jacques S.I. *Les jésuites, ordre missionnaire.* Brigand (1990) janv.-févr., 3-15.

327 CHÂTELLIER Louis. *The Europe of the devout. The Catholic Reformation and the formation of a new society.* Cambridge (Cambridge University Press) 1989 8⁰ XIV-270. (= Past and Present Publications).

Traduction du livre signalé dans AHSI 57 (1988) n⁰ 127.

328 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Un mouvement de laïcs à l'aube de l'Europe moderne.* Christus 37 (1990) 232-235.

Article de compte rendu du livre signalé dans AHSI 57 (1988) n⁰ 127.

329 FALKNER Andreas S.I. *«Die Aussage des Nächsten retten». Zur Vorgehensweise der Jesuiten.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 217-230.

330 HAEFFNER Gerd S.I. *Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 640-656.

331 HARVEY Julien S.I. – MAESSCHALCK Marc S.I. *Les jésuites et l'inculturation.* Relations (1990) 203-206.

332 HENGSBACH Friedhelm S.I. *Apostolische Unterscheidung in Gemeinschaft – eine Inspiration für die katholischen Sozialverbände?* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 569-583.

333 IGLESIAS Ignacio S.I. *Ejercicios espirituales de ocho días (por una mayor calidad ignaciana de los mismos).* Manresa 62 (1990) 365-382.

334 INSOLERA Vincenzo S.I. *Cammino di fede.* Roma (Edizioni CVX) 1990 8⁰ 144.

Saints et bienheureux qui ont été membres des Congrégations mariales.

335 *Jésuites missionnaires aujourd'hui.* Missi (1990) 291-334.

336 KEHL Medard S.I. *Seelsorge für «Kinder und einfache Menschen».* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 557-568.

337 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Le chemin de saint Ignace et le charisme de la CVX.* Progressio (1990) 4, 3-16.

338 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *La Compagnia di Gesù e il servizio per i rifugiati.* Aggiornamenti sociali 41 (1990) 503-512.

339 LÖSER Werner S.I. *Das ignatianische Erbe in den «Gemeinschaften christlichen Lebens».* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 527-542.

340 *Meeting of Jesuits in Islamic studies.* Sayyidat al-Bi'r, Lebanon 15-19 June 1983. Roma (Borgo S. Spirito 5) 1983 8⁰ VI-190.

JACKSON Paul S.I. *The personal perspective of a Jesuit in Islamic Studies,* 142-153.

POUZET Louis S.I. *Motivations et contributions des jésuites dans les études islamiques*, 157-169.

ROEST CROLLIUS Ary S.I. *The Jesuit scholar in Islamic studies and the Society of Jesus*, 172-180.

341 *Prier avec saint Ignace. Une lecture ignatienne de l'Apostolat de la prière*. Prier et servir (1990) 91-197.

GRENIER Enrique S.I. *Les racines ignatiennes de l'Apostolat de la prière*, 99-114.

BALLESTER Mariano S.I. *Le dynamisme de l'offrande chez saint Ignace et dans l'Apostolat de la prière*, 119-136.

DECLOUX Simon S.I. *Les statuts de l'Apostolat de la prière et la dévotion de saint Ignace à Notre Dame*, 139-150.

VESSELS John L. S.I. *Maître Ignace et l'Église: Ses expériences et son enseignement*, 153-163.

RUIZ JURADO Manuel S.I. *Exercices ignatiens et «souci perpétuel de la prière»*, 167-174.

GONZÁLEZ Luis S.I. *Les Exercices de saint Ignace et l'Apostolat de la prière*, 177-197.

342 ROEST CROLLIUS Arij A. S.I. *Inkulturation als Herausforderung*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 613-623.

343 SATALINO Pasquale. *Le Congregazioni Mariane per un' Europa cristiana*. Societas 39 (1990) 167-170.

A propos du livre signalé dans AHSI 58 (1989) n⁰ 135.

344 SCHNEIDER Michael S.I. *Gott will meinen Dienst. Geistliche Begleitung*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 185-188.

345 SYRÉ Otto S.I. *Gebetsapostolat. Was ist das? Einführung in seine Geschichte, Gestalt, Gegenwart*. Neuauflage. Frankfurt (Sekretariat des Gebetsapostolates) 1990 12⁰ 48.

6. **Activités culturelles.**

Pédagogie.

346 BALOG John Allen. *Ignatian higher education: Jesuit and non-Jesuit collaboration to perpetuate the tradition*. Dissertation at Gonzaga University, Spokane, Wash. 1988 4⁰ 154.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 2395-2396.

347 BATLLORI Miquel S.I. *Der Beitrag der «Ratio studiorum» für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 314-322.

348 BRUNGS Robert A. S.I. *Science and technology in Jesuit education*. Dans: *Science/technology education in Church-related colleges and Universities* (St. Louis, ITEST Faith/Science Press 1990) 72-84.

349 CARRIER Paul Ernest S.I. *Contemporary education for faith and justice in the Ignatian tradition*. Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1988 4⁰ 221.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3761.

350 DECLOUX Simon S.I. *La pédagogie des jésuites et son inspiration ignatienne*. Lumen vitae 45 (1990) 127-140.

351 DELOBEL Jean-Marie. *Une approche de la pédagogie dans les collèges jésuites: de l'idéal aux pratiques*. Lumen vitae 45 (1990) 153-164.

352 DONNELLY John Patrick S.I. *Padua, Louvain and Paris: Three case studies of University-Jesuit confrontation (1591-1596)*. Louvain Studies 15 (1990) 38-52.

353 DUMINUCO Vincent J. S.I. *Die Sendung der Jesuiten zur Erziehung*. Interview mit ... Entschluß 45 (1990) April, 7-8.

354 KAISER Igna I.B.M.V. – KNOBLOCH Dorothea. *Sind katholische Privatschulen nicht schon veraltet? Psychologische und religiöse Überlegungen zur jesuitischen Erziehung*. Entschluß 45 (1990) April, 11-15.

355 KURIMAY Michael David. *The teacher in the Jesuit educational tradition: An ideal type analysis*. Dissertation at the University of San Francisco, Cal. 1988 4⁰ 243.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 2578.

356 LAMBERT Pierre D. *Jesuit education and educators: Some biographical notes*. Vitae scholasticae 7 (1988) 275-302.

357 O' DONNELL James A. S.I. *The Jesuit Ratio studiorum and its influence on the family and social values*. Philosophy of Education Society of the Philippines, Yearbook 4 (1984) 19-29.

358 PARDONNAT Bernard S.I. *Enseigner et apprendre selon la pédagogie des jésuites*. Lumen vitae 45 (1990) 141-152.

359 PIETRASANTA Agrippino S.I. *La Compagnia di Gesù, origine della scolarità moderna: la cultura come formazione*. Dans: *Atti dell'8⁰ Convegno giovanile di storia della Compagnia di Gesù* (Messina, Ignatianum 1990) 13-22.

360 RUIZ Louis. *Au collège chez les jésuites*. Terres d' histoire (1989) 3, 32-39.

361 *Značilnosti jezuitske vzgoje*. Ljubljana (Slovenska provinca D.J.) 1990 8⁰ 94.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 169.

Sciences ecclésiastiques.

362 BENEFIEL Margaret J. *The early Quaker suspicion of theology in light of the work of Bernard Lonergan and J. B. Libanio*. Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1989 4⁰ 193.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 2943.

363 DELUMEAU Jean. *L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*. Paris (Fayard) 1990 8⁰ 198.

Voir: Préhistoire du probabilisme, 123-131; L'âge d'or du probabilisme, 133-139; L'offensive contre le probabilisme et le raz de marée rigoriste, 141-149.

364 KAPPES Clemens. *Freiheit und Erlösung: Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann*. Dissertation and der Universität Münster i.Westf. 1987 8⁰ 342.

365 LEINSLE Ulrich Gottfried. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. I. Darstellung.* Augsburg (Maro Verlag) 1986 8⁰ 472. (= Reihe wissenschaftlicher Texte 36).

Voir: Gestaltungskräfte der Metaphysikreform: Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik: Benedictus Pereira S.I., 87-97; Der scholastische Kommentar: Pedro da Fonseca S.I., 97-110; Das scholastische System: Franciscus Suarez S.I., 120-137.

366 MARGERIE Bertrand de S.I. *Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité.* Montréal (Bellarmin) Paris (Beauchesne) 1989 8⁰ 368. (= Théologie historique 80).

Voir: Trente commenté et prolongé: Saint Robert Bellarmin (1593ss), 225-239; Précisions suaréziennes, 239-245; Ultimes pensées de Salmeron, 245-247.

367 MARTINA Giacomo S.I. *Storia della storiografia ecclesiastica nell'Otto e Novecento.* (Parte prima). Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1990 8⁰ 374.

Voir: Verso la storia dell'itinerario con Dio: Henri Bremond (1865-1933), 178-198; Verso un rinnovamento. Pietro Tacchi Venturi (1861-1956) 199-201; Monumenta historica Societatis Iesu, 213-215.

368 MICHEL Thomas S.I. *Jesuit writings on Islam in the seventeenth century.* Islamochristiana 15 (1989) 57-85.

Examine, en particulier, les ouvrages de quatre jésuites: Tirso González de Santalla (65-73), Manuel Sanz (73-76), Nicolò Pallavicino (76-82) et Michel Nau (82-84).

369 MILANO Andrea. *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio.* Dans: *Persona e personalismo* (Napoli, Edizioni Dehoniane 1987) 1-286.

Voir: Sussistenza e autocoscienza nella persona trinitaria: B. Lonergan ... J. Alfaro, 241-248; Antropologia trascendentale e modi sussistenti dell'autocomunicazione divina: Karl Rahner, 249-254; La proposta di K. Rahner, 311-315.

370 MOORE Eduardo S.I. *Los jesuitas en la historia de la teología moral.* Studia moralia 28 (1990) 223-245.

371 MULLER Richard A. *Arminius and the scholastic tradition.* Calvin Theological Journal 24 (1989) 263-277.

Voir: Arminius and the revival of scholasticism: Suárez and Molina, 271-275.

372 NEUFELD Karl Heinz S.I. *Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 425-443.

373 RAUSCHER Anton S.I. *Der Beitrag der deutschsprachigen Jesuiten zur katholischen Soziallehre.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 462-477.

374 RITT Paul Edward. *The lordship of Jesus Christ in the christologies of Hans Urs von Balthasar and Juan Luis Segundo.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1988 4⁰ 342.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 853.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 181.

375 SCHMITZ Philipp S.I. *Probabilismus – das Jesuitischste der Moralsysteme.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 354-368.

376 VILANOVA Evangelista. *Historia de la teología cristiana. II. Prereforma, Reformas, Contrareforma.* Barcelona (Herder) 1989 8⁰ 888.

Voir: Nueva savia para la vida religiosa: San Ignacio y la Compañía de Jesús, 178-195. – Los inicios de la escolástica barroca: La escuela jesuítica, 619-625. – La teologia misionera: El jesuita Padre José de Acosta, 721-723; Los jesuitas en el Brasil, 725-726; Las misiones jesuíticas en Asia, 732-745. – El «grand siècle» de la espiritualidad francesa: La Compañía de Jesús, 763-768.

377 VILLEGAS Guillermo V. S.V.D. *The Old Testament as a Christian book. A study of three Catholic biblical scholars: Pierre Grelot, John L. McKenzie, Luis Alonso Schoekel.* Manila (Divine Word Publications) 1988 8⁰ x-250. (= Tagaytay Studies 6).

Voir: John Lawrence McKenzie, 87-136; Luis Alonso Schoekel, 137-182.
Cf. AHSI 56 (1987) nº 181.

378 WALDENFELS Hans S.I. *Unterwegs zur Theologie der Religionen.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 624-639.

379 ZEITZ James V. S.I. *Przywara and von Balthasar on analogy.* Thomist 52 (1988) 473-498.

Sciences profanes.

380 BIRELEY Robert S.I. *The Counter-Reformation prince. Anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe.* Chapel Hill and London (University of North Carolina Press) 1990 8⁰ xiv-310.

Voir: Giovanni Botero: founder of the tradition (1589), 45-71; Pedro de Ribadeneira: origins of the tradition in Spain (1595), 111-135; Adam Contzen: German anti-Machiavellian (1621), 136-161; Carlo Scribani: the Flemish-Hispanic connection (1624), 162-187.

381 DINIS Alfredo S.I. *Os jesuítas e a ciência.* Brotéria 130 (1990) 89-92.

382 DINIS Alfredo S.I. *Os jesuítas e a liberdade de investigação.* Brotéria 131 (1990) 416-423.

383 *I gesuiti e la politica.* Atti del Convegno, Collegio S. Ignazio, Messina 9-11 marzo 1989. A cura di Rosa BASILE [et autres]. Messina (ESUR – Ignatianum) 1990 8⁰ 156.

CAMPIONE Giuseppe. *I gesuiti e la politica nella storia,* 13-40.
LOMBARDI Federico S.I. *La politica dei gesuiti oggi,* 43-58.
Istituto «Bartolomeo Arecco» – Genova. *Il pensiero politico di Francesco Suarez de Toledo,* 61-67.
Istituto «Sociale» – Torino. *Teorie politiche di Juan de Mariana,* 69-76.
Istituto «Di Cagno Abbrescia» – Bari. *Vicende collegate con la soppressione della Compagnia,* 77-86.
Istituto «Pontano» – Napoli. *Il fondatore de «La civiltà cattolica», Carlo Maria Curci,* 87-108.
Istituto «M. Massimo» – Roma. *Il pensiero politico de «La civiltà cattolica» dalle origini ai tempi recenti,* 111-123.
Istituto «Gonzaga» – Palermo. *Istituto di formazione politica «Pedro Arrupe» di Palermo,* 125-132.
Istituto «Leone XIII» – Milano. *Alcuni problemi politici italiani secondo «Aggiornamenti sociali»,* 133-144.
«Collegio S. Ignazio» – Messina. *Il 1848 e la politica dei gesuiti,* 145-150.

384 GRANT Edward. *In defense of the Earth's centrality and immobility: Scholastic reaction to Copernicanism in the seventeenth century.* Transaction of the American Philosophical Society 74 (1984) 1-69.

Examine les ouvrages de six auteurs. Parmi eux trois jésuites: Bartholomaeus Amicus (1562-1649), Melchior Cornaeus (1598-1665), Giovanni Battista Riccioli (1598-1671).

385 GUTIÉRREZ MARTÍNEZ Alberto. *Los jesuitas y el origen de la ciencia moderna.* Razón y fe 222 (1990) 242-246.

386 HARRIS Steven James. *Jesuit ideology and Jesuit science: Scientific activity in the Society of Jesus, 1540-1773.* Dissertation at the University of Wisconsin, Madison 1988 4⁰ 541.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 243.

387 WESTFALL Richard S. *Galileo and the Jesuits.* Dans: *Metaphysics and philosophy of science in the seventeenth and eighteenth centuries* (Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1988) 45-72. – Réédition dans son: *Essays on the trial of Galileo* (Città del Vaticano, Vatican Observatory 1989) 31-57.

Littérature.

388 BAUMANN U. *Das Alte Testament im Drama der Jesuiten.* Dans: *Paradigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments.* I (Berlin, Duncker und Humblot 1989) 239-252.

389 BOLT Robert. *The mission.* New York (Berkley Publishing Group) 1986 8⁰ 250.
La missione. Milano (Longanesi) 1986 8⁰ 256. (= La gaja scienza 177).
Mission. Tōkyō (Herarudo Shuppan) 1987 8⁰ 336.
A misszió. Budapest (Szent István Tafsulat) 1988 8⁰ 294.

A ce propos voir:

MCINERNEY John M. *The Mission and Robert Bolt's drama of revolution.* Literature-Film Quarterly 15 (1987) 2, 70-77.

390 ENDŌ Shūsaku. *Silêncio.* Lisboa (Dom Quixote) 1990 8⁰ 240.

Article de compte rendu:

MARTINS J. Cândido. *Shūsaku Endō: «Silêncio» ou o drama do cristianismo no Japão.* Brotéria 131 (1990) 521-543.

391 HARDON John A. S.I. *The treasury of Catholic wisdom.* Edited with an introduction and notes by ... New York (Doubleday) 1987 8⁰ 750.

Voir: St. Ignatius Loyola. Spiritual Exercises, 389-416; Gerard Manley Hopkins, 604-614.

392 *Jesuit Latin poets of the 17th and 18th centuries. An anthology of Neo-Latin poetry.* Selected and paraphrased by James J. MERTZ S.I. Edited and annotated by John P. MURPHY S.I. Wauconda, IL (Bolchazy-Carducci Publishers) 1989 8⁰ XVIII-230.

Parmi les 19 poètes présentés voir les plus célèbres: Matthias Casimir Sarbiewski, 1-51; et Jacob Balde, 96-144.

393 MOORE Brian. *Black robe.* London (Cape) 1985 8⁰ 300.
Zwartrok. Amsterdam (Wereldbibliotheek) 1987 8⁰ 206.

Roman sur les premiers jésuites au Canada.

394 WIMMER Ruprecht. *Das osteuropäische Jesuitentheater zwischen Pädagogik, Seelsorge und Politik.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 46 (1988) 91-118.

Arts.

395 BATLLORI Miquel S.I. *I gesuiti e il barocco.* Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 87-91.

396 DIB ESPEJO Pedro José. *Los jesuitas en la filatelia. ¿Por que formé una colección temática sobre la Compañía de Jesús?* Jesuitas de Venezuela (1990) noviembre, 28-29.

397 DOPF Hubert S.I. *Musik und Kirchenlied in der Pastoral der Jesuiten*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 369-385.

398 FABRE Pierre-Antoine. *Un monogramme de l'imagination. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI*e *siècle*. Thèse à l'École des Hautes Études, Paris 1989.

399 PATETTA Luciano. *Le chiese della Compagnia di Gesù come tipo: complessità e sviluppi*. Dans son: *Storia e tipologia* (Milano, C.L.U.P. 1989) 159-201.

Un résumé de l'auteur:

La Compagnia originale protagonista e committente in architettura. Societas 39 (1990) 141-144.

7. Écrits polémiques.

400 BERARDI Giorgio Pietro. *Chiesa senza veli. Le macchie della sposa*. Roma – Reggio C. (Gangemi Editore) 1990 8⁰ 232.

L'auteur fut jésuite de 1945 jusqu'en 1973.

401 BROCKLISS L. W. B. *The «Lettres provinciales» as a Jansenist calumny. Pascal and the moral theology in mid-seventeenth century France*. Seventeenth-Century French Studies 8 (1986) 5-22.

402 DEPRUN Jean. *La parabole de la seconde «Provinciale»*. Dans son: *De Descartes au romanticisme* (Paris, Vrin 1987) 43-51.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 49 (1980) n⁰ 21.

403 DUCHÊNE Roger. *«Les Provinciales», roman épistolaire*. Dans: *Lettres et réalités. Mélanges offerts à Henri Coulet* (Aix-en-Provence, Université de Provence 1988) 39-56.

404 DUSO Roggero. *Sulla diffusione delle «Lettere provinciali» di Blaise Pascal nel Sei-Settecento veneto*. Archivio veneto 132 (1989) 71-95.

405 FERREYROLLES Gérard. *L'ironie dans les «Provinciales» de Pascal*. Cahiers de l'Association internationale des études françaises 38 (1986) 39-50.

406 LAGARDE François. *La différence entre le droit et le fait dans les «Provinciales»*. Constructions (1985) 5-15.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Allemagne.

407 BATLOGG Andreas S.I. *Verkannte Allianz. Karthäuser und Jesuiten in Köln*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 285-295.

408 BLEISTEIN Roman S.I. *Deutsche Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus*. Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 478-494.

409 *Die Chronik der Ex-Jesuiten von Rottweil, 1773-1785. Synopsis historiae domesticae Societatis Iesu Rottwilae.* Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, herausgegeben und übersetzt von Dankwart SCHMID. Rottweil (Stadtarchiv) 1987 8º 176. (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 11).

410 COENEN Jürgen. *Die Bibliothek des ehemaligen Jesuitenkollegs in Münster.* Dans: *Bibliothek in vier Jahrhunderten, 1588-1988.* (Münster, Aschendorff 1988) 11-49.

411 FELDKAMP Michael F. *Die Jesuitenmission in Bremen, 1648-1773.* AHSI 59 (1990) 27-74.

412 *Die Hauschronik der Jesuiten von Rottweil, 1652-1773. Synopsis historiae domesticae Societatis Iesu Rottwilae.* Lateinischer Text und deutsche Überzetzung, herausgegeben und übersetzt von Dankwart SCHMID. Rottweil (Stadtarchiv) 1989 8º 284. (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 12).

413 HENGST Karl. *Die Academia Theodoriana zu Paderborn, Westfahlens älteste Universität.* Theologie und Glaube 79 (1989) 350-378.

414 HONSELMANN Klemens. *Die Theodoriana und das Studienfondsarchiv in der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek.* Theologie und Glaube 79 (1989) 389-402.

415 IMHOF Paul S.I. *Aus der Perspektive einer Freien Reichsstadt. Die Anfänge der Reformation in Nürnberg.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 201-216.

416 *60 Jahre Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen.* Frankfurt am Main (St. Georgen) 1986 8º 40.

417 JAHREISS Astrid. *Grammatiken und Orthographielehren aus dem Jesuitenorden. Eine Untersuchung zur Normierung der deutschen Schriftsprache in Unterrichtswerken des 18. Jahrhunderts.* Heidelberg (C. Winter, Universitätsverlag) 1990 8º 276. (= Germanische Bibliothek, Untersuchungen).

Examine les oeuvres des auteurs suivants: Peter Habendorff (1701-1757), 73-77: Hermann Goldhagen (1718-1794), 77-92; Andreas Friz (1711-1790), 93-95; Ignaz Weltenauer (1709-1783), 96-104; Joseph Rieffels (1739-après 1782), 104-107; Johann Baptist Hillenbrand (1734-après 1785), 107-116.

418 N. B. *Neuburg und die Jesuiten.* Wort in die Zeit 134 (1989) 3-28.

419 OEHRING Sabine. *Untersuchungen zur Brentano-Forschung der beiden Jesuiten Johann Baptist Diel und Wilhelm Kreiten.* Dissertation an der Universität München 1990 4º 302.

420 ROLLE Theodor. *Die Anfänge der Marianischen Kongregation in Augsburg.* Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 23 (1989) 27-68.

421 ROLLE Theodor. *Heiligkeitsstreben und Apostolat: Geschichte der Marianischen Kongregation am Jesuitenkolleg St. Salvator und am Gymnasium der Benediktiner bei St. Stephan in Augsburg, 1589-1989.* Augsburg (Abtei St. Stephan) 1989 8º 122.

422 RUDIGKEIT Siegfried. *Kolleg und Kirche der Jesuiten zu Büren. Planungs- und Baugeschichte.* Münster (Lit Verlag) 1989 8º 252 et 31 pl. (= Kunstgeschichte 27).

423 STÜPER Ludger S.I. *Jesuitische Erziehung als Aufgabe und Chance. Erfahrungen am Aloisiuskolleg Bad Godesberg.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 543-556.

424 UNTERREITMEIER H. – STROH W. *Jucche, Triumph. Herodes ist geschlagen! Ein Münchener Weihnachtsspiel des 16. Jahrhunderts.* Literatur in Bayern (1989) Dez., 43-51.

«Dialogismus de Rachel» joué au collège jésuite de Munich en 1595 et 1596.

425 WALDENFELS Hans S.I. *Fünfmal gerufen – viermal vertrieben. 375 Jahre Jesuiten in Essen.* Das Münster am Hellweg 42 (1989) 35-45.

426 WILCZEK Gerhard. *Übersicht über die Todesfälle der Jesuiten in Ingolstadt von ihrer Ankunft 1549 bis zum Jahre 1671.* Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt 98 (1989) 143-191.

Autriche.

427 CORETH Anna. *Predigten über das Göttliche Herz Jesu aus dem 18. Jahrhundert in Wien.* Dans: *Servitium pietatis. Festschrift für H. H. Kardinal Groër* (Wien, Sal terrae 1989) 113-138.

Étudie 13 sermons de 13 jésuites autrichiens.

428 DEVLIN E. J. *The imperial play as final chapter in the Jesuit theater in Austria.* Comparative Drama 23 (1989) 141-155.

429 LUKÁCS Ladislaus S.I. *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S.I.* III. *(1641-1665).* IV. *(1666-1683).* V. *(1684-1699).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1990 8º 856 834 844.

430 MAIROLD Maria. *Stipendiaten an der Grazer Universität im 16. Jahrhundert.* Historisches Jahrbuch der Stadt Graz 20 (1989) 9-34.

431 WRBA Johannes S.I. *In der Nähe des Römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 331-358.

Belgique.

432 DECLOUX Simon S.I. *Jesuiten für Europa. Anfänge der Gesellschaft Jesu in Löwen.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 311-318.

433 GUÉRIN Pierre S.I. *Le coutumier des jésuites anglais de Liège (1633).* Bulletin de l'Institut archéologique liégeois 100 (1988) 215-223.

434 HOLT Geoffrey S.I. *The English Jesuits at Liège and Chèvremont.* Bulletin de l'Institut archéologique liégeois 100 (1988) 111-127.

Espagne.

435 BAEZA Francisco Javier S.I. *Proyección iberoamericana de la Universidad Pontificia Comillas.* Dans: *América 1492-1992* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1988) 471-487.

436 BARRIENTOS GARCÍA J. *Pleito de la Compañía de Jesús con la Universidad de Salamanca (1586-1603).* Studia zamorenzia historica 7 (1986) 465-505.

437 BATLLORI Miquel S.I. *Arrels sòcio-polítiques catalanes i napolitanes de l'antiromanisme de Carles III.* Dans: *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII.* I. *Ponències* (Cervera, U.N.E.D. Centre Associat 1990) 9-21. – Réédition: *Carles III i els jesuïtes catalans.* Dans son: *Temas* (nº 7) 107-114.

438 BATLLORI Miquel S.I. *Espectáculos barrocos en Montesión*. Dans son: *Temas* (nº 7) 91-92.

439 BATLLORI Miquel S.I. *Evolución pedagógica de la Universidad de Cervera en el siglo XVIII*. Dans son: *Temas* (nº 7) 95-103.
Cf. AHSI 54 (1985) nº 259.

440 BENÍTEZ I RIERA Josep M. S.I. *La contribució intel·lectual dels jesuïtes a la Universitat de Cervera*. Tesi en la Universitat de Barcelona 1990 4º CVIII-651-369. (= Col·lecció de Tesis doctorals microfitxades 733).

441 DEL VALLE Florentino S.I. *Los consiliarios, hombres clave en el Círculo Católicos de obreros, Burgos, 1883-1989*. Burgos (Caja de ahorros del Círculo Católico) 1989 8º 160.
Voir: José M. Salaverri, 25-39; Felipe de Jesús Rodríguez, 41-45; Pedro de Lardizabal, 47-49; Cándido Marín, 51-53; Aurelio Calzada, 57-67; Francisco García Ortiz, 69-77.

442 DEL VALLE Florentino S.I. *Los jesuitas en La Merced: cien años de historia. Burgos, 1890-1990*. Burgos (Imp. Aldecoa) 1990 8º 176.

443 DÍAZ BAIZÁN Jesús S.I. *La pédagogie ignatienne pour les laïcs – expériences en Espagne*. Lumen vitae 45 (1990) 177-189.

444 FERNÁNDEZ MARCO Juan Ignacio S.I. *La obra social de Vicenta María (y los jesuitas)*. Estudios de Deusto 38 (1990) 361-541.

445 FERRER BENIMELI José A. S.I. *Los jesuitas y los motines en la España del siglo XVIII*. Paramillo 9-10 (1990) 365-396.

446 GALÁN GARCÍA Agustín. *La organización misional jesuita y su hospicio de Indias en Sevilla (1566-1717). Notas para su estudio*. Archivo hispalense 72 (1989) 105-113.

447 *Guía del peregrino*. Barcelona (Companyia de Jesús – Catalunya) 1990 8º 20.

448 *Ignacio de Loyola y los jesuitas en la ciudad de Valladolid*. Valladolid 1990 8º 16.

449 LASALA Francisco J. de S.I. *Santo Domingo de Orihuela: un colegio de jesuitas en la España del siglo XIX*. AHSI 59 (1990) 105-116.

450 MARCHAMALO SÁNCHEZ Antonio [et autres]. *Guía ignaciana de Alcalá de Henares*. Madrid (Institución de estudios complutenses – Provincial de Toledo) 1990 8º 90.

451 MESTRE SANCHÍS Antonio. *Pugnas por el control de la Universidad después de la expulsión de los jesuitas*. Revista de historia moderna 8-9 (1988-1990) 91-118.

452 PÉREZ LÓPEZ Santiago. *Notas sobre la expulsión de los jesuitas de la ciudad de Guadix, 1767*. Boletín del Instituto de estudios «Pedro Suárez» 2 (1989) 79-88.

453 RIVERA VÁZQUEZ Evaristo S.I. *A aventura religiosa e social dos xesuítas en Galicia. Unha reflexión histórico-crítica*. Encrucillada 14 (1990) 233-244.

454 RIVERA VÁZQUEZ Evaristo S.I. *Monterrey, un proyecto de universidad en la Galicia del siglo XVI*. Dans: *Jubilatio. Homenaje de la Facultad de geografía e historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez González* (Santiago de Compostela, Universidad 1987) 273-283.

455 SANCHO DE CLAVER Carlos M. S.I. *Comienzos de la Compañía de Jesús en Valencia.* Jesuitas 27 (1990) 15-20.

456 SANCHO [DE CLAVER] C. M. S.I. *Los orígenes de la Compañía de Jesús en Gandía.* Jesuitas 26 (1990) 15-19.

457 SIMÓN DÍAZ José. *Presencia de la Compañía de Jesús en una guía literaria de Madrid.* Letras de Deusto 18 (1989) 311-325.

458 TELLECHEA IDÍGORAS J. Ignacio. *La fundación de la Compañía de Jesús en San Sebastián (1627).* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 23 (1989) 159-329.

Édition d'un texte (207-329) de Luis de Valdivia (1561-1642). précédée d'une introduction (159-206).

459 URRUTIA Andoni. *Loyola.* Bilbao (Departamento de la cultura y del turismo) 1990 8º [28].

460 WILLIAMS Michael E. *St. Alban's College, Valladolid and the events of 1767.* Recusant History 20 (1990-1991) 223-238.

France.

461 BEAUDE J. *Les Mémoires de Trévoux en 1714-1716.* Colloque 16 (1986) 269-276.

462 BORIAUD Jean-Yves. *Les mythologies jésuites (fin du XVIIe siècle – début du XVIIIe).* Revue des études latines 65 (1987) 244-260.

Sur les manuels de mythologie composés par les jésuites français pour les études classiques.

463 DESNÉ Roland. *Diderot et les jésuites.* Dans: *Diderot, le XVIIIe siècle en Europe et au Japon* (Nagoya, Centre Kawaï 1988) 127-134.

464 DIOT Jacqueline. *Catalogue du fonds révolutionnaire de la bibliothèque des Fontaines.* Sous la direction de ... Chantilly (Bibliothèque) 1989 8º 152 400.

465 JOUDOUX Robert. *L'enseignement des humanités à Tulle, des origines à la création du collège (1567) et du lycée (1887). Essai chronologique.* Lemouzi 68 (1988) 53-78.

466 LAURENCIN Michel. *Descartes à la Flèche et le collège de La Flèche au temps de Descartes.* Bulletin des amis du Musée Descartes (1988) 4, 9-20.

467 LELEUX Marie-Claude. *Les prédicateurs jésuites et leur temps à travers les sermons prononcés dans le Paris religieux du XVIIIe siècle, 1729-1762.* Histoire, économie et société 8 (1989) 21-43.

468 MARGERIE Bertrand de S.I. *Les jésuites dans la pensée de Lacordaire: correspondance avec Montalembert (1830-1861).* Vie dominicaine (1990) 233-235.

469 MARTIN A. Lynn. *Jesuit encounters with rural France in the XVIth century.* Australian Journal of French Studies 18 (1981) 3, 202-211.

470 MULLER Christine. *Les nombreux cadrans solaires de l'église des jésuites de Molsheim.* Annuaire de la Société d'histoire de Molsheim (1987) 57-66.

471 OSWALD Grégory. *Une stèle commémorative de l'élection de l'évêque Guillaume de Diest dans l'ancienne église des jésuites de Molsheim.* Annuaire de la Société d'histoire de Molsheim (1987) 49-56.

472 PÉQUET Émile. *René Descartes et les jésuites. Histoire d'une querelle.* Cahiers fléchois (1989) 10, 3-12.

473 POUTET Yves. *Les membres de l'Aa en liaison avec les diocèses de Dax et d'Aire-sur-l'Adour aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Bulletin de la Société de Borda 113 (1988) 193-201.

474 ROCK Judith. *Terpsichore at Louis le Grand: Baroque dance on a Jesuit stage in Paris.* Dissertation at Graduate Theological Union, Berkeley, Cal. 1988 4⁰ 559.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 1623.

475 SEGONDY Louis [et autres]. *Histoire du lycée de Montpellier. De l'ancien collège des jésuites à la Citadelle (1630-1988).* Montpellier (Presses du Languedoc) 1988 8⁰ 350.

476 THIEBAUD Jean. *Les jésuites en Franche-Comté du XVIe au XVIIIe siècle. Esquisse historique.* Mémoires de la Société d'émulation du Doubs 31 (1989) 13-32.

477 VANDENHOVE Jean. *Quatre siècles d'enseignement secondaire à Embrun (Hautes-Alpes), 1585-1988. Du collège des jésuites au lycée climatique Honoré Romane.* Embrun (Chez l'auteur) 1988 8⁰ 122.

478 VAN KLEY Dale K. *The Damiens affair and the unraveling of the «ancien régime», 1750-1770.* Princeton, New Jersey (Princeton University Press) 8⁰ XII-374.
Voir: Jansenists and Jesuits, 80-90.

479 WEBER H. *Die «Mission de St. Joseph des Allemands» in Paris (1851-1925).* Francia 16 (1989) 3, 1-13.
Sous la direction des jésuites.

Grande-Bretagne.

480 ALLISON Antony F. *Richard Smith's Gallican backers and Jesuit opponents.* III. *The continuation of the controversy 1631-c.1643.* Recusant History 20 (1990-1991) 164-206.
Cf. AHSI 59 (1990) n⁰ 271.

481 HENDERSON Andrew. *The stone Phoenix. Stonyhurst College, 1794-1894.* Worthing (Churchman) 1986 8⁰ 180.

482 HIBBARD Caroline M. *Charles I and the Popish plot.* Chapel Hill (University of North Carolina Press) 1983 8⁰ VIII-342.
Sur le rôle des jésuites voir: Dissent within the Catholic community, 64-70; et passim.

483 HODGETTS Michael. *Secret hiding-places.* Dublin (Veritas Publications) 1989 8⁰ VI-268.
Voir: Garnet and Southwell, 1586-1588, 21-44; John Gerard in East Anglia, 1588-1594, 45-64; John Gerard in Northamptonshire and London, 1597-1605, 140-158; The gunpowder plot, 1605-1606, 159-179. Sur le Frère, saint Nicholas Owen, constructeur de refuges, voir l'index p. 259.

484 RAFFERTY Oliver P. S.I. *The Jesuit College, Manchester, 1875.* Recusant History 20 (1990-1991) 291-304.

485 RUSSEL John S.I. *Province bibliography [1975-1988].* Letters and Notices 89 (1988-89) 262-273; 90 (1990) 2-14.

486 SIRE Henry. *The collapse of Stonyhurst, 1816-22.* Stonyhurst Magazine 46 (1990) 266-272.

Grèce.

487 ROÚSSOS-MELIDÓNES Márkos N. *Apostolé ton Pateron Iesouïtón ste Makedonía katá to 17o kai 18o aióna.* Sugxrona Bemata 69 (1989) 10-19.

Traduction: L'apostolat des pères jésuites en Macédoine au XVII[e] et XVIII[e] siècle.

488 ROÚSSOS-MELIDÓNES Márkos N. *Iesouïtes tou 17ou kai 18ou aióna perigráphoun tò Aigaío.* Athéna (Ekdóseis Démou Ano Súrou) 1989 8⁰ 160.

Traduction: Des jésuites du XVII[e] et XVIII[e] siècle décrivaient l'Égée. – Brefs textes de 16 jésuites précédés d'une notice biographique.

Hongrie.

489 BALÁZS Mihály – MONOK István. *Pápai szemináriumok magyarországi alumnusai. Adalék a jezsuita iskoláztatás kezdeteihez.* Szeged (József Attila Tudományegyetem Pedagógiai Tanszéke) 1990 8⁰ 76. (= Peregrinatio Hungarorum 7).

Résumé: Ungarische Alumnen in päpstlichen Seminarien. Beiträge zu den Anfängen des jesuitischen Schulwesens, 73.

490 *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók.* I/1 *1609-1616.* I/2. *1617-1625.* Sajtó alá rendezte BALÁZS Mihály, FRICSY Ádám S.I., LUKÁCS László S.I., MONOK István. Szeged (József Attila Tudományegyetem) 1990 8⁰ 552. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 26/1-2).

Traduction: Missions des jésuites en Transylvanie et dans les parties de la Hongrie soumises aux Turcs.

491 PÁLOS Antal S.I. *Durch Sturm und Bedrängnis. Kurzer Überblick über das Leben des Ungarischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu nach dem II. Weltkrieg, 1944-1990.* Budapest 1990 8⁰ 48.

492 RENNERNÉ, VÁRHIDI Klára. *Buda zenei élete a XVIII. században jezsuita források tükrében.* Zenetudományi Dolgozatok (1988) 107-128.

Traduction: La vie musicale de Buda d'après les sources jésuites.

493 TARNAI Andor. *A Consultatio Magyarországon. A politikai nevelés irodalmi formáinak és stílusának történetéhez.* Irodalomtörténeti Közlemények 90 (1986) 637-656.

Résumé: La «Consultatio» en Hongrie. [Contribution] à l'histoire des formes littéraires et du style de l'instruction politique, 656.

Dans la première moitié du XVIII[e] siècle, ce sont les jésuites qui publièrent des consultations régulières contenant les doctrines politiques qu'ils voulaient populariser. Leur style est un «ciceronianisme» baroque tardif.

Irlande.

494 COSTELLO Peter. *Conglowes Wood. A history of Conglowes Wood college.* Dublin (Gill and Macmillan) 1989 8⁰ 258.

495 FAUGHNAN Seán. *The Jesuits and the drafting of the Irish Constitution of 1937.* Irish Historical Studies 26 (1988-89) 79-102.

496 KEOGH Dermot. *The Jesuits and the 1937 Constitution.* Studies 78 (1989) 82-95.

Italie.

497 ALBANI E. *La «Civiltà cattolica» di fronte alla «rivoluzione italiana» (1850-1852).* Religioni e società 8 (1989) 9-31.

498 ALDAMA Antonio M. de S.I. *Mit Ignatius durch Rom. Spuren des hl. Ignatius von Loyola und seiner ersten Gefährten aus ihrer römischen Zeit (1538-1556).* Frankfurt/M. (Gruppe für Ignatianische Spiritualität) 1990 8º VIII-68.

Guida a Roma ignaziana. Sulle orme di sant'Ignazio di Loyola. Casale Monferrato (Piemme) 1990 8º 112.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 298.

499 *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia, XVI-XVII sec. Catalogo e mostra.* Brescia (Grafo Edizioni) 1990 8º 72, 64 ill.

PATETTA Luciano. *Presentazione,* 7-10.
COSCARELLA Cristiana. *La tipologia della chiesa gesuitica,* 11-14.
ZOCCHI Daniela. *I collegi della Compagnia di Gesù,* 15-18.
BALESTRIERI Isabella. *L'architettura negli scritti della Compagnia di Gesù,* 19-26.

500 BALDINI Ugo. *La scuola scientifica emiliana della Compagnia di Gesù, 1600-1660. Linee di una ricostruzione archivistica.* Dans: *Università e cultura a Ferrara e Bologna* (Firenze, L. S. Olschki 1989) 109-178.

501 BATLLORI Miquel S.I. *Carlos III y Tanucci. Entre la leyenda y la historia.* Dans son: *Temas* (nº 7) 104-107.

Cf, AHSI 58 (1989) nº 273.

502 BATLLORI Miquel S.I. *Le città italiane e i collegi gesuitici.* Dans son: *Temas* (nº 7) 81-83.

Cf. AHSI 58 (1989) nº 274.

503 BITSKEY István. *Il Collegio Germanico Ungarico di Roma e la formazione della Controriforma ungherese.* Dans: *Roma e l'Italia nel contesto della storia delle università ungheresi* (Roma, Edizioni dell'Ateneo 1986) 115-126.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 305.

504 CACCIAVILLANI Carlos A. *Rosato Rosati e la collegiata di San Giovanni a Macerata.* Dans: *Atti del XXIII Congresso di storia dell'architettura* (Roma, Centro di studi per la storia dell'architettura 1990) 349-356 553-556.

505 CASELLI Cristina. *Dall'Iseo Campense al Collegio Romano.* Alma Roma 29 (1988) 57-67.

506 CAUSA Marina. *Un santo per tre beati.* Qui Napoli (1990) ottobre, 32-33.

A ce propos voir:

IAPPELLI Filippo S.I. *Perchè un santo per tre beati.* Societas 39 (1990) 150-152.

Décrit un reliquaire artistique de nos trois bienheureux: Brito, Bobola et Claver, conservé dans la chapelle du palais royal de Naples.

507 DANTE Francesco. *Storia della «Civiltà cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa.* Roma (Edizioni Studium) 1990 8º 288. (= Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani 14).

508 DIETZ-MOSS Jean. *The rhetoric at the Collegio Romano in the latter half of the sixteenth century.* Rhetorica 4 (1986) 137-151.

509 DŽUROVA Axinia et STANČEV Krassimir. *Les manuscrits slaves de la Bibliothèque du Pontificio Istituto Orientale – Rome.* Dans: *Christianity among the Slavs* (Roma, Pont. Inst. Stud. Orientalium 1988) 201-210.

510 *«Ego vobis Romae propitius ero». Hinweise zum neuen Medaillon des Kollegs.* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum et Hungaricum 95 (1986) 60-74.

Cette médaille est inspirée par la vision de S. Ignace à La Storta.

511 GIANNINO Alfonso S.I. *La chiesa del Gesù a Casa Professa, Palermo.* 3ª edizione a cura del P. Francesco SALVO S.I. Palermo (Arti Grafiche Siciliane) [1984] 8º [32]. (= Chiese gesuitiche di Sicilia).

512 GIANNINO Alfonso S.I. *La fiera dei ricordi. Cortometraggi su Mussomeli e mussomelesi.* Caltanissetta (Edizioni Lussografica) 1990 8º 240.

Voir: Mussomeli e i gesuiti, 63-86.

513 HANLY John. *The Irish College, Rome.* Dublin (Eason) 1989 8º 24. (= The Irish Heritage 64).

514 IAPPELLI Filippo S.I. *Il collegio dei gesuiti a Capua (1611-1767).* Dans: *Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua* (nº 859) 489-514.

515 IAPPELLI Filippo S.I. *Gesuiti a Cerignola: 1578-1592.* Societas 39 (1990) 120-126.

516 IAPPELLI Filippo S.I. *Splendori e miserie della Conocchia.* Societas 39 (1990) 20-23.

517 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *Una valutazione concreta della Ratio studiorum. Gesuiti educatori a Trento.* Societas 39 (1990) 12-16.

A propos du livre signalé dans AHSI 57 (1988) nº 291.

518 LEITNER Severin S.I. *In Oberitalien. Aufbruch zum priesterlichen Dienst.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 129-148.

519 LUCAS Thomas M. S.I. *Una guida per visitare le camere di san Ignazio.* [Roma 1990] 8º 24.

Aussi en allemand, anglais, espagnol et français.
Un abrégé italien:

Restaurate per l'anno ignaziano le «camerette» di S. Ignazio. Societas 39 (1990) 95-99.

520 MALUSA Luciano. *Fra pensiero neotomistico e posizioni integriste. I gesuiti a Verona alla fine del dominio austriaco.* Dans: *Una città, un fondatore* (Verona, Mazziana 1990) 107-159.

521 MALUSA Luciano. *La tradizione filosofica italiana nelle pagine della «Civiltà cattolica».* Dans son: *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento* (Genova, Tilgher 1989) 65-104.

522 MARTINA Giacomo S.I. *Pio IX (1867-1878).* Roma (Pont. Univ. Gregoriana) 1990 8º XII-614. (= Miscellanea historiae pontificiae 58).

Voir: Curci e Passaglia, 288-291; P. Carlo Piccirillo al P. D. Palomba sul Non expedit, 576-578.

523 MERTES Klaus S.I. *Lernen in Messina. Die Anfänge der jesuitischen Kollegspädagogik.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 299-310.

524 MIOTTO E. [et autres]. *La strumentazione nella storia dell'osservatorio astronomico di Brera*. Milano (Università degli studi di Milano) 1990 8º 122.
Voir: Cap. 1. Dal 1762 al 1817, 11-20.

525 MONACHINO Vincenzo S.I. *Alle origini di «Archivum historiae pontificiae»*. Archivum historiae pontificiae 28 (1990) 9-22.

526 MOORE Derek Anthony Ronnebeck. *Pellegrino Tibaldi's church of S. Fedele in Milan: The Jesuits, Borromeo and religious architecture in the late sixteenth century*. Dissertation at New York University 1988 4º 905.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 2427.

527 NUGHES Antonio. *Alghero. Chiesa e società nel XVI secolo*. Alghero (Edizioni del Sole) 1990 8º 500.
Voir: Il collegio dei gesuiti ad Alghero, 261-271.

528 ORLANDI Giuseppe. *S. Alfonso Maria de Liguori e l'ambiente missionario napoletano nel Settecento: la Compagnia di Gesù*. Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris 38 (1990) 5-195.
Missionari gesuiti napoletani attivi tra il 1718 e il 1767, 125-195.
Liste de 200 missionnaires avec des dates biographiques et de l'activité missionnaire.

529 PARENTE Ulderico. *I Gesuiti e Venezia*. Societas 39 (1990) 157-165.

530 PATTI Giuseppe S.I. *I gesuiti a Palermo. 70º dell'Istituto Gonzaga*. Societas 39 (1990) 110-114.

531 PIAZZA Salvatore. *I primi anni de «La civiltà cattolica»*. Diritto ecclesiastico (1989) 102-129.

532 PINTO Aldo. *Il restauro della sede del Dipartimento di diritto romano e storia della scienza romanistica nel complesso del Salvatore*. Napoli 1990 8º 30 et 8 pl.

533 PINTO Aldo. *Il restauro risolve una questione storica: Chiostro cinquecentesco (P. De Rosis) e/o Cortile del Salvatore (P. Valeriano)*. Societas 39 (1990) 58-66.

534 PIRRO Vittorio S.I. *«Comunità Loyola», una mano alle famiglie di Napoli [1945-1990]*. Gesù Nuovo 46 (1990) 77-81.

535 *Radio Vaticana 1931-1991*. Coordinamento: Pierre MOREAU S.I. Foto: Irio Ottavio FANTINI. Testi: Elisabetta VITALINI SACCONI. Città del Vaticano (Tipografia Poliglotta Vaticana) 1991 8º [36].
Il y a deux éditions, chacune en trois langues.

536 RURALE Flavio. *I gesuiti a Milano in età moderna. Amministrazione e finanze*. Società e storia 12 (1989) 567-617.

537 *Saint, site and sacred strategy: Ignatius, Rome and Jesuit urbanism. Catalogue of the Exhibition Biblioteca Apostolica Vaticana*. Edited by Thomas M. LUCAS S.I. Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1990 4º 232.
LUCAS Thomas M. S.I. *The Saint, the site and sacred strategy. Ignatius, Rome and Jesuit urban mission*, 17-45.
LEVY Evonne. *«A noble medley and concert of materials and artifice». Jesuit church interiors in Rome, 1567-1700*, 47-61.

538 SCALAMANDRÈ Gaetano. *Vani tentativi di fondare a Mileto un collegio dei gesuiti nel sec. XVI*. Historica 42 (1989) 26-31.

539 SCHOLZ Dieter B. S.I. *Für die Armen und Flüchtenden da sein. Praktische Nächstenliebe in Rom (1538).* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 175-184.

540 SEBASTIANI Lauretta. – *Roma. Festa barocca della seconda metà del XVI secolo. Gli apparati delle Quarant'ore al Gesù nel 1665, 1671, 1675.* Tesi all'Università di Roma 1983.

541 *Un secolo di storia dell'Istituto Cesare Arici di Brescia.* Brescia (Centro di documentazione) 1990 8⁰ 232.
SNIDER Carlo. *L'idea toviniana di un collegio cattolico a Brescia con la collaborazione dei gesuiti,* 35-43.
COLPO Mario S.I. *I rettori gesuiti,* 145-156.

542 SIGNORELLI Bruno. *La chiesa ed il collegio dei gesuiti di Alessandria.* Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti 43 (1989) 199-221.

543 *Die Sphinx auf dem Monte Celio. Santo Stefano Rotondo. Das verlorene Herz Europas.* München (Verein der Freunde von Santo Stefano Rotondo) 1990 12⁰ 48.

544 STEINMETZ Franz-Josef S.I. *Germanicum et Hungaricum. Neue Priester für Deutschland und Ungarn.* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 319-330.

545 VERDUCI Raimondo. *Chiesa e collegio dei gesuiti a Paola.* Societas 39 (1990) 153-156.

546 VILLARI Litterio. *Storia ecclesiastica della città di Piazza Armerina.* Messina (Società Messinese di storia patria) 1988 8⁰ 476. (= Biblioteca dell'Archivio storico messinese 9).
Voir: I Gesuiti, 407-447.

547 WALCHER CASOTTI Maria. *Il collegio e la chiesa dei gesuiti a Gorizia.* Studi goriziani 71 (1990) 113-160.

548 ZUCCARI Alessandro. *Arte e committenza nella Roma di Caravaggio.* Roma (Edizioni RAI) 1985 8⁰ 202. (= Studio 24).
Voir: Martirio, morte e «vanitas» dai pittori dei gesuiti a Caravaggio, 139-156; Il ripristino e la decorazione di S. Vitale attraverso documenti inediti, 159-165; Novizi gesuiti e iconografia controriformata, 165-168.

Lituanie.

549 BARANOWSKI Andrzej J. *Rola kościołów jezuickich w rozwoju architektury Wielkiego Księstwa Litewskiego.* Dans: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia ... ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988) 286-295.
Traduction: Le rôle des églises jésuites dans le développement de l'architecture dans le Grand Duché de Lituanie. Dans: Selon le ciel et la coutume polonaise. Études ... offertes à A. M.

Luxembourg.

550 BIRSENS Josy S.I. *Manuels de catéchisme, missions de campagne et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècles.* Publications de la section historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg 105 (1990) 9-375.
Sur les oeuvres catéchétiques des PP. Nicolas Cusanus (1574-1636), Philippe Scouville (1622-1701), Pierre Wiltz (1671-1749) et sur les missions du collège de Luxembourg (1594-1773).
Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 301.

551 MALGET Jean. *Die Kirche Luxemburgs in ihrem Werden. Wachsen und Wirken. 5. Kapitel. Johann-Joseph Koppes (1843-1918): Die Jesuiten in Luxemburg.* Heimat und Mission 61 (1987) 184-185 210-211 242-243; 62 (1988) 16-17 50-51 82-83 118-119 144-145 178-179 212-213 244-245.

Pays-Bas.

552 BAKKER N. *«Kruisdraging» van Jacob Jordaens op de Oude Kunst- en Antiekbeurs.* Tableau 4 (1981) 1, 38-40.

Peint en 1657 pour «De Krijtberg».

553 BEGHEYN Paul S.I. *Bibliografie betreffende de geschiedenis van de Jezuïeten in Nederland.* Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum (1989) 149-176.

554 BEGHEYN Paul S.I. *Het vision van Ignatius. Een schilderij van Abraham Bloemaert.* Dans: *In Buscoducis. Kunst uit de bourgondische tijd te 's-Hertogenbosch* (Maarssen, G. Schwartz 1990) 559-560 et 619.

Peint en 1621-1622 pour le collège des jésuites.

555 BLIJDENSTEIN Roland. *Zeist, groei en bouw. Utrechtseweg-Driebergseweg. Een inventarisatie van waardevolle gebouwen en gebieden.* Zeist (Kerckebosch) 1984 8⁰ 252.

Voir: Driebergsweg 17, 80-86.

556 BOGAERS J. E. [et autres]. *Opgravingen op het terrein van het voormalige Canisiuscollege.* Numaga 35 (1988) 25-41; 36 (1989) 49-60.

557 BOOMEN G. van den. *Een kat heeft negen levens. Negentien jaren «De Nieuwe Linie».* Aalsmeer (Luyten) 1988 8⁰ 350.

A propos de «De Linie» sous la direction des jésuites, voir pages 13-95.

558 DONGELMANS M. J. M. *Nijmegen ToenTerTijd. Stad in stroomversnelling.* Nijmegen (Dwarsstap) 1988 8⁰ 160.

Voir: Sint-Jozefkerk als aanwinst voor het «nieuwe Nijmegen», 106-108; De Sint-Ignatiuskerk en haar bouwpastoor, 109-111.

559 ENGELEN Ph. – OSKAMP M. *Tot de orde geroepen. Wat er in dertig jaar met katholiek Nederland gebeurde, en met vijf jezuïeten in het bijzonder.* Hilversum (IKON) 1985 8⁰ 34.

560 GEUSKENS P. *De «Societeyt Jesu» in Posterholt.* Heemkundevereniging Roerstreek, Jaarboek (1984) 105-117.

561 GEUSKENS P. *De weldoenster Anna van Baerle.* Maasgouw 102 (1983) 128-137.

Bienfaitrice des jésuites en 1637.

562 HOFFMAN P. D. *Inventaris van de archieven van de parochie van O. L. V. Onbevlekt Ontvangen (thans H.H. Laurentius en Ignatius) (1849) 1857-1982.* Rotterdam (Gemeentelijke Archiefdienst) 1986 8⁰ 48.

563 HOUBEN A. H. H. *Analecta van het oude bisdom Roermond. Het roermondse jezuïetencollege.* Dans: *Roermond. Stad met verleden* (Roermond 1985) 108-112.

564 REGT Evelyn de. *Monumenten in Den Haag. Gebouwen van de Rijksmonumentenlijst.* 's-Gravenhage (Staatsuitgeverij) 1986 4⁰ 176.

Voir: Heilige Theresia van Avila, 78-80.

565 *Sint Lucia Ravenstein 250 jaar kerk, kunst en religie, 1735-1985*. Ravenstein (Comité 250 jaar Sint Luciakerk) 1985 8⁰ 50.

566 WARFFEMIUS A. A. M. *Het voormalig Dominicanenklooster te Sittard*. Bulletin van de Koninklijke Nederlandse Oudheidkundige Bond 85 (1986) 210-224.

Ce cloître était le domicile du collège St. Louis (1851-1900) et ensuite des jésuites allemands (1900-1919).

Pologne.

567 AXER Jerzy. *Sceny z portretami. Epizod z dziejów siedemnastowiecznego teatru jezuickiego w Polsce*. Dans: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia ... ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu*. (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988) 554-558.

Traduction: Des scènes avec des portraits. Un épisode de l'histoire du théâtre jésuite en Pologne. Dans: Selon le ciel et la coutume polonaise. Études ... offertes à A. M.

568 DAROWSKI Roman S.I. *Początki nauczania filozofii w kolegium jezuitów w Poznaniu (w. XVI)*. Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1989) 207-233.

Traduction: Les débuts de l'enseignement de la philosophie au collège des jésuites à Posnań (XVIe s.).

569 EJCHMAN Maria. *Kościół i kolegium jezuickie w Rawie Mazowieckiej w świetle materiałów archiwalnych*. Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 34 (1989) 19-33.

Résumé: The Jesuit church and college in Rawa Mazowiecka in the light of archival research, 33.

570 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Józef Andrzej Załuski i jezuici*. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 31 (1984) 4, 55-70.

Résumé: Józef Andrzej Załuski [1702-1774] und die Jesuiten, 69-70.

571 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Wydział Teologiczny «Bobolanum». Od Połocka do Warszawy*. Bobolanum 1 (1990) 7-24.

Traduction: La Faculté théologique «Bobolanum». De Połock à Varsovie.

572 KADULSKA Irena. *Apoteoza mądrości na scenie jezuickiej w Braniewie (XVI-XVIII w.)*. Komunikaty Mazursko-Warmińskie (1989) 1-4, 33-40.

Résumé: Apotheose der Weisheit auf der Jesuitenbühne in Braniewo (Braunsberg) (16. bis 18. Jh.), 40.

573 KADULSKA Irène. *«La sagesse distribue des lauriers». Le concept de la sagesse dans le théâtre jésuite polonais*. Dans: *Le théâtre européen face à l'invention: allégories, merveilleux, fantasque* (Paris, Presses Universitaires de France 1989) 193-201.

574 PASZENDA Jerzy S.I. *Geografia budowli jezuickich w Polsce*. Dans: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia ... ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988) 280-285.

Traduction: Géographie des édifices jésuites en Pologne. Dans: Selon le ciel et la coutume polonaise. Études ... offertes à A. M.

575 PIECHNIK Ludwik S.I. *Szkoły jezuickie w Polsce w latach 1564-1773*. Horyzonty Wiary 3 (1990) 69-79.

576 TAZBIR Janusz. *Rzekomy edykt Zygmunta III wyganiający jezuitów*. Kwartalnik Historyczny 96 (1989) 79-92.

Résumé: Le prétendu édit de Sigismond III Vasa exilant les jésuites, 91-92.

Portugal.

577 CIRURGIÃO A. *A «Penitência de Soropita» vista à luz dos «Exercícios espirituais» de Santo Inácio de Loyola*. Arquivos do Centro cultural português 25 (1988) 425-444.

Influence des Exercices dans l'«Elegia da minha penitência» du poète Fernão Rodrigues Lobo Soropita.

578 LOPES António S.I. *A primeiríssima casa da Companhia de Jesus no mundo e a expansão missionária portuguesa*. Brotéria 130 (1990) 204-212 320-330.

Roumanie.

579 BENDA Kálmán és KENÉZ Győző. *Jezsuita jelentés az erdélyi egyházi helyzetről, 1650*. A Ráday Gyűjtemény Évkönyve 6 (1989) 210-232.

Traduction: Relation jésuite sur la situation ecclésiastique de Transylvanie.

Russie-Blanche.

580 BRUGNOLI Giulia. *Caterina II e i gesuiti, 1772-1796. La lotta per la sopravvivenza*. Tesi all'Università di Roma 1988 4º II-239.

581 INGLOT Marek S.I. *Katecheza w misjach ludowych jezuitów bialoruskich, 1773-1820*. Praca magisterska na «Bobolanum». Warszawa 1988 4º 127-LV.

Traduction: La catéchèse dans les missions populaires des jésuites de la Russie-Blanche.

Suisse.

582 BOLZERN Rudolf. *Das höhere katholische Bildungswesen der Schweiz im Ancien Régime (16.-18. Jahrhundert): eine Zeit ohne eigene Universität*. Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 83 (1989) 7-38.

Voir: Die Gründung der Jesuitenkollegien, 13-21; Das Studienprogramm der Jesuiten, 21-23; Der Aufbau der Jesuitenkollegien, 23-29; Die Jesuitenkollegien zur Zeit der Aufklärung, 29-35.

583 RIEDER Joëlle. *(1938-1940) Des jésuites d'Innsbruck à Sion, ou l'établissement d'un «faculté américaine de théologie en Valais». Une concurrence pour l'Université de Fribourg et une atteinte à la Constitution?* Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 83 (1989) 121-147.

Tchécoslovaquie.

584 BÁRDOS Kornél. *Das Musikleben des Jesuiten- und Piaristen-Ordens im Nordungarn des 17. Jahrhunderts*. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 34 (1987) 315-329.

Sur les collèges jésuites (qui aujourd'hui se trouvent en Slovaquie) voir: 315-322.

585 GUI Francesco. *I gesuiti e la rivoluzione boema. Alle origini della guerra dei trent'anni*. Milano (Franco Angeli) 1989 8º 432. (= Studi e ricerche storiche 137).

586 HRADNÝ M. *Trnavská univerzita ako významné stredisko knižnej kultúry*. Pútnik Svätovojtešský (1990) 44-46.

Traduction: L'Université de Trnava centre important d'éditions culturelles.

587 *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig*. I. *Kassa, Pozsony, Sárospatak, Turóc, Ungvár*. Sajtó alá rendezte FARKAS Gábor [et autres]. Szeged (Scriptum KFT) 1990 8⁰ XIV-330. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 17/1).

Résumé: Jesuitenbibliotheken in Ungarn bis zum Jahre 1711. I. Kaschau, Pressburg, Sárospatak, Turóc, Ungvár, 329-330.

Les villes Kassa (Košice), Pozsony (Bratislava) et Turóc (Kláštor pod Znievom) aujourd'hui se trouvent en Slovaquie; Ungvár (Užhorod) en Ukraine et Sárospatak en Hongrie.

588 MARCINKECH Almoš Jozef. *Filozofický základ vysokého učenia v Trnave*. Pútnik Svätovojtešský (1990) 130-134.

Traduction: La philosophie, fondement de l'enseignement supérieur à Trnava.

589 ÜBERBACHER Philip S.I. *In Böhmen. Die Gründung des Prager Jesuitenkollegs*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 359-375.

Ukraine.

590 SIMON Constantin S.I. *I Ruteni: passato e presente*. Civiltà cattolica (1990) 3, 400-412.

Voir: Ruteni e gesuiti, 401-408.

Yougoslavie.

591 HORVAT Vladimir. *Vukov «Srpski rječnik» (1818) prema rječnicima isusovaca leksikografa: Kašića (1599?), Mikalje (1649), Habdelića (1670), Dela Bele (1728) i Jambrešića (1742)*. Naučni Sastanak Slavista 17 (1988) 2, 439-448.

Traduction: Le «Dictionnaire serbe» de Vuk en relation avec les dictionnaires des lexicographes jésuites: Kašić, ...

592 *Ignacijeva karizma na Slovenskem. Razstava pri Sv. Jakobu, Ljubljana 1990*. Ljubljana 1990 8⁰ 80.

Traduction: Le charisme ignatien chez les Slovènes. Catalogue d'exposition à S. Jacques, Ljubljana 1990.

593 KORADE Mijo S.I. *Hrvatski isusovci, pučki misionari*. Glasnik Srca Isusova i Marijina 81 (1990) n⁰ 1-12.

Traduction: Jésuites croates, missionnaires populaires.

Marko Pitačić, 32-33; *Bartol Kašić*, 68-69; *Antun Ranzi*, 104-105; *Juraj Geiler*, 140-141; *Ardelio Della Bella* 176-177; *Bernard Zuzorić*, 212-213; *Juraj Mulih*, 248-249; *Josip Milunović*, 284-285; *Ivo Marija Matijaševic*, 320-321; *Leopold Locatelli*, 356-357; *Mijo Lovinić*, 392-393.

594 KORADE Mijo S.I. *Isusovačka gimnazija u Beogradu u 17. i 18. stoljeću*. Blagovest 56 (1990) 16-17.

Traduction: Le lycée des jésuites à Belgrade au XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècle.

595 KORADE Mijo S.I. *Isusovci i hrvatski narod – nekad i danas*. Dans: C. de Dalmases, *Sveti Ignacije Loyolski* (AHSI 59 [1990] n⁰ 27) 235-244.

Traduction: Les jésuites et la nation croate – jadis et aujourd'hui.

596 KURET Niko. *Igra «Hiems et Aestas» jezuitskih dijakov l. 1651 v Ljubljani*. Traditiones 18 (1989) 107-112.

Résumé: Das Spiel «Hiems et Aestas» der Jesuitenschüler 1651 in Ljubljana, 111-112.

597 PODOBNIK Tomaž S.I. *Zgodba o cerkvi sv. Jožefa in jezuitih v Ljubljani, Zrinjskega 9*. Kristjanova Obzorja 5 (1990) 131-150.

Traduction: Histoire de l'église Saint Joseph et les jésuites à Ljubljana.

B. AMÉRIQUE.

598 ALBÒNICO Aldo. *Il Cardinal Federico «americanista»*. Roma (Bulzoni Editore) 1990 8⁰ 124. (= Letterature iberiche e latino-americane 23).

Voir: La corrispondenza missionaria, 93-111. – C'est la correspondance avec les jésuites, surtout avec le P. Diego de Torres (1550-1638).

599 BATLLORI Miquel S.I. *Some international aspects of the activity of the Jesuits in the New World*. Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 136-138.

Cf. AHSI 27 (1958) n⁰ 79.

600 *Documentos: Sobre expropiación de los bienes de los jesuitas expulsados de los dominios españoles en 1769 por Carlos III*. Boletín de la Academia nacional de la historia (Caracas) 64 (1981) 1011-1022.

Real cédula dada en San Lorenzo el 8 de noviembre de 1769.

601 FOCHERINI Franco. *I gesuiti in America Latina. Utopisti in Compagnia di Gesù*. Storia illustrata (1990) 1, 58-67.

602 GARCÍA SÁNCHEZ Justo. *Jesuitas asturianos en América: siglos XVI-XVIII*. Boletín del Instituto de estudios asturianos 42 (1988) 919-964; 43 (1989) 309-378.

603 MARTÍNEZ TORRERO José S.I. *Emisoras de América Latina dirigidas por jesuitas*. Caracas 1990 8⁰ 24.

604 PUDDU Giorgio. *Su alcuni gesuiti sardi nelle colonie spagnole alla vigilia della soppressione dell'ordine*. Archivo storico sardo 36 (1989) 223-246.

La liste des 37 jésuites, avec leurs dates biographiques voir: 239-245.

605 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX*. Dans: *América 1492-1992* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1988) 339-390.

606 SANTOS HERNÁNDEZ Ángel S.I. *Acción misionera de los jesuitas en la América meridional española*. Dans: *América 1492-1992* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1988) 43-106.

Argentine.

607 BRUNO Cayetano S.D.B. *Apóstoles de la evangelización en la cuenca del Plata*. Rosario (Ediciones «Didascalia») 1990 8⁰ 228.

Voir: El Padre Alonso de Barzana, 19-21; Los santos mártires Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, 49-55; Los padres Antonio Ruiz de Montoya, José Cataldino y Simón Massetta, 56-61; Martirio del Padre Cristóbal de Mendoza, 62-64; Martirio de Gaspar Osorio, Antonio Ripario y Sebastián Alarcón, 65-69; Martirio del Padre Pedro Romero, 70-

73; Martirio del Padre Nicolás Mascardi, 79-84; Los mártires de Santa María de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate y Juan Antonio Solinas, 85-91; El Padre Antonio Sepp, 92-96; Los Padres Francisco Burgés y Florián Paucke y la reducción de San Javier de Mocobies, 107-112; Los Padres Francisco Navalón, José Brigniel y José Lehmann, y la reducción de San Jerónimo del Rey, 113-116; El Padre José Klein y la reducción de San Fernando de Río Negro, 117-121; El Padre José Sánchez Labrador y la reducción de Nuestra Señora de Belén de Mbayás, 122-125; El Padre Pedro Juan Andreu, 130-133; El Padre Pedro Antonio Artigas, 134-136.

608 CARVALLO Casiano N. *El primer triunfo naval argentino: la victoria misionera de Mbororé.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 181-186.

609 MAEDER Ernesto J. *Las misiones jesuíticas de guaraníes en el siglo XVII.* Historia de los correntinos y de sus pueblos 1 (1986) 6, 154-156.

610 MAYO Carlos A. y FERNÁNDEZ Angela. *El peonaje rural rioplatense en una época de transición.* Anuario de estudios americanos 46 (1989) 305-319.

Voir: La estancia de San Ignacio [en Córdoba, entre 1736-1750], 306-310 315-317.

611 PONJADE Ruth Adela. *Misión de Nuestra Señora de la Candelaria.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 153-189.

612 VARA Alfredo. *Guaraníes y jesuitas.* Historia de los correntinos y de sus pueblos 1 (1986) 6, 159-161.

Bolivie.

613 BLOCK David. *La visión jesuítica de los pueblos autóctonos de Mojos.* Historia boliviana 6 (1986) 1-2, 73-88.

614 GISBERT Teresa. *Las misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos.* Dans son: *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia* (La Paz, Instituto Panamericano de geografía e historia, Academia Nacional de ciencias de Bolivia 1988) 223-229.

615 HERMOSA VIRREIRA Walter. *Tribus selvícolas y misiones jesuitas y francicanas en Bolivia.* La Paz-Cochabamba (Los Amigos del Libro, W. Guttentag) 1986 8⁰ 362. (= Enciclopedia Boliviana).

Histoire des missions jésuites avant la suppression, 53-193.

Brésil.

616 AMABLE María A. *La misión del Guairá hasta 1622.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 69-78.

617 BLASI Oldemar [et autres]. *Primeiras notícias sobre a descoberta dos vestígios do provável assentamento do tambo das minas de ferro na antiga província do Guairá.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 235-244.

618 CANTELLI Rodolfo J. *Los bandeirantes y el penoso éxodo guayreño.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 161-170.

619 FLORES Moacyr. *Los bandeirantes en el Guayrá y en el Tape.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 171-179.

620 FLORES Moacyr. *A transmigração dos guaranis para a aldea de Nossa Senhora dos Anjos.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 81-91.

621 GADELHA Regina M. *La misión jesuítica de los itatines.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 151-160.

622 GUTIÉRREZ Ramón. *La misión jesuítica de San Miguel.* Documentos de arquitectura nacional y americana 14 (1982) 63-91.

623 KERN Arno Álvarez. *Escavações arqueológicas na missão jesuítico-guarani de São Lourenço (RS, Brasil).* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 111-133.

624 RABUSKE Arthur S.I. *Jesuítas italianos no Rio Grande do Sul de 1860 em diante.* Pesquisas. História 27 (1989) 127-152.

Voir: Adolfo Giordani (1861-1937), 132-138; Angelo Contessotto (1878-1952), 138-143; Henrique Lanz (1870-1942), 142-150.

625 RABUSKE Arthur S.I. *A 1ª introdução jesuítica de gado bovino em grande escala na antiga Banda Oriental do Uruguai, segundo a carta ânua de 1632 a 34.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 285-295.

626 RIBEIRO Pedro Augusto Mentz [et autres]. *Escavações arqueológicas na missão de São Lourenço Mártir, São Luiz Gonzaga, RS, Brasil.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 135-151.

627 SALA Dalton. *O serviço do patrimônio histórico e artístico nacional e a questão das reduções jesuíticas da bacia do Prata: Um capítulo da historiografia artística brasileira durante o estado novo (1937-1945).* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 245-257.

628 SANTOS Julio R. Q. dos. *As missões jesuítico-guaranis nas crônicas dos primeiros conquistadores luso-brasileiros do Rio Grande do Sul.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 271-284.

629 SCHALLENBERGER Erneldo. *Missões do Guayra e frentes internas de expansão do colonialismo.* Dans: *Segundas Jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas,Provincia de Misiones, Dirección de cultura 1986) 83-96.

630 SILVA António da S.I. *Brasil – primeira missão jesuítica para Ocidente.* Brotéria 131 (1990) 483-498.

631 SOUZA Flávio Vieira de. *A Fundação de Ciências Aplicadas e a Companhia de Jesus.* São Paulo (FCA) 1990 8º 28.

Canada.

632 BOYLE Robert J. S.I. – FARRELL James S. S.I. *Sanctuaires des martyrs jésuites.* Strasbourg (Éditions du Signe) 1990 4º [48].
Martyrs nord-américains, [17-32].

Paru simultanément en anglais et en espagnol.

633 DESLANDRES Dominique. *Séculiers, laïcs, jésuites: épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France. Les premières tentatives, 1604-1613.* Mélanges de l'École Française de Rome 101 (1989) 751-788.

634 PARKMAN Francis. *Die Jesuiten in Nord-Amerika im siebzehnten Jahrhundert.* Wyk auf Foehr (Verlag für Amerikanistik Kuegler) 1987 8º XII-452.

Réimpression de l'édition de Stuttgart 1878.

635 SANFAÇON André. *La consécration des Hurons et des Abénaquis de la Nouvelle-France à Notre-Dame de Chartres.* Dans: *Actes du 112e Congrès national des Sociétés savantes. Section d'histoire moderne.* II (Paris, Éditions du CTHS 1988) 149-161.

636 SENČÍK Štefan S.I. *Stredisko «Svätej Márie medzi Hurónmi» v Midlande (k 350 výročiu).* Slovenskí Jezuiti v Kanade (1989) Vianoce, 57-60.

Traduction: La résidence «Sainte-Marie-aux-Hurons» en Midland (350e anniversaire).

Chili.

637 ARENAS José M. S.I. *Primeros intentos de restablecer la Compañía de Jesús en Chile.* Dans: *América 1492-1992* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1988) 207-229.

Colombie.

638 BERNAND Carmen. *Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade.* Mélanges de l'École Française de Rome 101 (1989) 789-815.

639 PACHECO Juan Manuel S.I. *Los jesuitas en Colombia.* III. *(1696-1767).* Bogotá (Pont. Univ. Javeriana) 1989 8º 590.

Dominicaine, République.

640 SÁEZ José Luis S.I. *La Compañía de Jesús y la devoción popular dominicana.* AHSI 59 (1990) 95-104.

641 SÁEZ José Luis S.I. *Los jesuitas en la República Dominicana.* II. *Hacia el medio siglo (1962-1986).* Santo Domingo (Archivo Histórico de las Antillas) 1990 8º 396.

El Salvador.

642 ARROYO Gonzalo S.I. *Recordando a los jesuitas mártires de El Salvador.* Mensaje 39 (1990) 29-30.

643 CALVEZ Jean-Yves. *Jésuites au Salvador.* Études 372 (1990) 5-15.

644 CAMPBELL-JOHNSTON Michael. *«Be a patriot: kill a priest».* Interfuse 59 (1989) 54-60.

Repris de: Tablet 25 nov. 1989.

645 CARRANZA Salvador (editor). *Mártires de la UCA [= Universidad Centroamericana].* San Salvador (UCA Editores) 1990 8º 458. (= La Iglesia en América Latina 14).

646 *El caso de los jesuitas. ¿Quién los mandó matar?* Envio 9 (1990) noviembre, 10-33.

647 *Dieron testimonio de la verdad.* Diakonía 53 (1990) 1-96.
SOBRINO Jon S.I. *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, 3-66.
MENÉNDEZ Valentín S.I. *Pro-seguimiento de la misión de Jesús. Espiritualidad de los jesuitas asesinados*, 67-82.
Testimonios, 83-96.

648 *Dossier über die Ermordung von sechs Jesuiten und zweier Mitarbeiterinnen in San Salvador am 16.11.1989.* Herausgegeben von Wilfried KÖPKE S.I. und José Antonio PACHECO S.I. Frankfurt (St. Georgen) 1990 8⁰ [c.500]. – 2., ergänzte und überarbeitete Auflage. 1990.

649 GUERRERO José M. S.I. *Intrépidos luchadores de la justicia y de la paz. Los seis jesuitas masacrados.* Mensaje 39 (1990) 113-116.

650 *El informe Moakley: Jesuitas mártires impulsan la paz.* Envío 9 (1990) junio, 19-41.

651 *The Jesuit assassinations. The writings of Ellacuría, Martín-Baró and Segundo Montes, with a chronology of the investigation (November 11, 1989 – October 22, 1990).* Kansas City, MO. 1990 8⁰ xvi-158.

652 KÖPKE Wilfried S.I. *Martyrium und Menschwerdung in El Salvador.* Ein Interview mit Jon SOBRINO S.I. Geist und Leben 63 (1990) 123-129.

653 LA ENCINA Luis Manuel de S.I. *Una bella muerte de honor a toda una vida. Seis jesuitas y dos mujeres, muertos violentamente en El Salvador.* Mensajero (1990) enero, 18-21.

654 LINARD André et SOBRINO Jon S.I. *Compagnons de Jésus assassinés au Salvador.* Lumen vitae 45 (1990) 201-219.

655 LORING Jaime. *Muertos por la justicia.* Proyección 37 (1990) 83-86.

656 *Lucharon por la causa de los pobres, el martirio los hizo pobres. Bárbaro asesinato en la UCA de El Salvador.* Jesuitas 25 (1990) 11-28.

657 *Martyrdom in El Salvador. The murders at the Central American University, San Salvador, 16 November 1989.* Nothingham (Russell Press) 1989 4⁰ 8. (= Church in the World 27).

658 *Les martyrs de Salvador.* Cultures et foi (1990) janv.-févr., 11-16.

659 MULLIGAN Joseph E. S.I. *The blood of martyrs: the seed of hope and commitment.* America 162 (1990) 145-146.

660 *The murder of six Jesuits one year after.* Envío 9 (1990) december, 20-38.

661 NIEDERMEYER Franz. *Das Massaker von San Salvador.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 207-209.

662 *Noviembre de 1989: El asesinato de los jesuitas en El Salvador. Testimonios y reflexiones.* México (Universidad Iberoamericana) 1990 8⁰ 192.

663 SOBRINO Jon S.I. *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños.* Bilbao (Sal terrae) 1990 8⁰ 48. (= Aquí y ahora 4).
Os seis jesuítas mártires de El Salvador. São Paulo (Ediçöes Loyola) 1990 8⁰ 72.

Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. Brig-Freiburg (Exodus) 1990 8⁰ 122. (= Theologie aktuell 10).

Article de compte rendu:

SCHMUTZ Andreas. *Jon Sobrino: «Man tötet den, der stört». Zu einem Buch über den Jesuitenmord in San Salvador.* Orientierung 54 (1990) 56-58.

664 SOBRINO Jon S.I. *La herencia de los mártires de la UCA.* Estudios centroamericanos 45 (1990) 967-977. – Réédition: *La herencia de los mártires de El Salvador.* Sal terrae 78 (1990) 867-880.

665 SOBRINO Jon S.I. – ELLACURÍA Ignacio S.I. and Others. *Companions of Jesus. The Jesuit Martyrs of El Salvador.* New York (Maryknoll) 1990 8⁰ XXVIII-180. (= Orbis Books).

666 *Universidad y cambio social (Los jesuitas en El Salvador).* México (Magna Terra Editores) 1990 8⁰ 208. (= Colección Universidades en América).

667 VENTURINI Nereo S.I. *Martiri gesuiti nel Salvador.* Popoli (1990) 2, 6-10.

États-Unis.

668 BURGHARDT Walter J. S.I. *A half century of «Theological Studies»: retrospect and prospect.* Theological Studies 50 (1989) 761-785.

669 ISETTI Ronald Eugen E.S.C. *The Latin question: A conflict in Catholic higher education between Jesuits and Christian Brothers in late nineteenth-century America.* Catholic Historical Review 76 (1990) 526-548.

670 KILLOREN John J. S.I. [et autres]. *Jesuit roots and pioneer heores of the Middle West.* Florissant MO. (St. Stanislaus Jesuit Historical Museum) 1988 4⁰ VI-130. (= Midwest Jesuit Historical Series 2A).

671 PADBERG John W. S.I. *Imagining a heritage: the Jesuit Institute.* Dans: *In all things. Religious faith and American culture* (Kansas City, MO, Sheed and Ward 1990) 1-20.

Mexique.

672 CHURRUCA PELÁEZ Agustín S.I. *Antigua historia de Parras.* Monterrey, N.L. 1990 8⁰ 84. (= Cuadernos del archivo 44).

Voir: Los orígenes de Parras como misión, 5-37.

673 MARINI Mario – SCHEMBRI Salvatore. *Misioneros italianos en México. «Dalmanuta».* Bogotá (CELAM) 1989 8⁰ 360. (= Colección V Centenario 37).

Voir: Los jesuitas en México, 51-56; et les chapitres principaux: La misión de Chinipas. Martirio del Padre Giulio Pasquali, 89-111; Tercera rebelión Tarahumara. Martirio del Padre Basile, 133-148; La epopeya misionera del Padre Eusebio Francesco Kino (Chini), 199-250; La conquista cristiana de la California. Los Padres Salvaterra y Piccolo, 251-286.

674 PALOMERA Esteban J. S.I. *La obra educativa de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1572-1767.* Boletín UIA (1988) sept.-dic., 23-25.

675 PALOMERA Esteban J. S.I. *La obra educativa de los jesuitas en Tampico, 1962-1987. Veinticinco años del Instituto Cultural Tampico.* México (Universidad Iberoamericana) 1989 8⁰ XVIII-304.

676 Pérez Alonso Manuel Ignacio S.I. *El destierro de los jesuitas mexicanos y la formación de la conciencia de la nacionalidad.* México (Universidad Iberoamericana) 1987 8° 48.

677 Pfefferkorn Ignaz S.I. *Sonora: A description of the province.* Translated and annotated by Theodore E. Treutlein. Tucson (University of Arizona Press) 1990 8° xviii-330. (= Southwest Center Series).

Réédition de l'ouvrage signalé dans AHSI 19 (1950) n° 99.

Paraguay.

678 Alegre Eduardo A. *Fundación de San Ignacio Guazú.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 65-68.

679 Armani Alberto. *Gumhuriyya ishtirakiyya masihiyya. Al-Yasu'iyyin wa hunud al-Parakway (1609-1768).* Beyrouth (Dar el-Machreq) 1990 8° 222.

Traduction du livre signalé dans AHSI 47 (1978) n° 391. Le titre arabe est modifé en: «Une république socialiste chrétienne. Les jésuites et les réductions du Paraguay».

680 Basilotta Nicoletta. *Evangelizzazione e sostrato indigeno: La provincia del Paraguay nel xvii secolo.* Dissertazione a l'Università di Roma «La Sapienza» 1990 4° [iv]-182.

681 Bruno Cayetano S.D.B. *La evangelización del aborigen americano con especial referencia a la Argentina.* Buenos Aires (El Derecho) 1988 8° 152.

Voir: Las reducciones jesuíticas, 59-62; La vida espiritual en las reducciones guaraníes, 63-68; La vida social en las reducciones, 69-72; Benéficos resultados de las reducciones guaraníes, 73-76; Nuevas reducciones y el decreto de extrañamiento de la Compañía de Jesús, 77-80; Perennidad de la obra jesuítica, 81-84.

682 Cambas Aníbal. *Itapúa.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes.* (Posadas, Montoya 1986) 79-90.

683 Caraman Philip S.I. *Misija Paragvaj. Izgubljeni raj, 1607-1768.* Zagreb (Globus) 1990 8° 340. (= Biblioteka Ljudi u Crkvi).

Korade Mijo S.I. *Hrvati i Redukcije u Južnoj Americi,* 290-300.

Cf. AHSI 45 (1976) n° 527.

684 Carbonell de Masy Rafael S.I. *Técnica y tecnología agrarias apropriadas en las misiones guaraníes.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 21-47.

685 Cardiel José S.I. *Las misiones del Paraguay.* Edición de Héctor Sáinz Ollero. Madrid (Historia 16) 1989 8° 206. (= Crónicas de América 49).

686 Chiareno Osvaldo. *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay.* Dans son: *La lingua di Colombo e altri scritti di americanistica* (Genova, Di Stefano 1988) 117-119.

687 Ezran Maurice. *Une colonisation douce: les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont changé.* Paris (L'Harmattan) 1989 8° 316.

688 Ferrer Benimeli José A. S.I. *La expulsión de los jesuitas del Paraguay (según fuentes diplomáticas francesas).* Paramillo 9-10 (1990) 397-415.

689 Garay Blas. *El comunismo de las misiones jesuíticas.* Asunción (C. Schauman) [1989] 8° 128.

Cf. Bibliographie II n° 10011.

690 GONZÁLEZ DORADO Antonio. *La evangelización en las reducciones del Paraguay (1609-1768)*. Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 97-116.

691 HAUBERT Maxime. *Indios y jesuitas en el Paraguay: encuentro de dos mesianismos*. Suplemento antropológico 22 (1987) 1, 241-267.

692 HAUBERT Maxime. *Les réductions guaranies et la théologie de la libération*. Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 7-20.

693 KERN Arno Álvarez. *A arqueologia histórica, a história e os trinta povos das missões*. Dans: *Segundas Jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas, Provincia de Misiones, Dirección de cultura 1986) 36-43.

694 LACOMBE Robert. *La flûte et l'utopie*. Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 69-80.

695 LOZANO Pedro S.I. *Historia de las revoluciones de la provincia del Paraguay (1721-1735)*. I. *Antequera*. 2ª edición. Asunción (Cromos) 1986 8º (60)-xx-456.

Réimpression de l'édition de 1905 (cf. Bibliographie II nº 9863) précédée d'un prologue et d'une bibliographie:

RIVAROLA MATTO Juan Bautista. *Ensayo sobre los Comuneros*, (11)-(44).

AMARAL Raúl. *Bibliografía actualizada sobre la revolución comunera*, (45-(57).

696 MAEDER Ernesto J. *Antiguos panfletos sobre los jesuitas rioplatenses: la historia del rey Nicolás*. Dans: *Octavo Encuentro de geohistoria regional* (Resistencia, Instituto de investigaciones geohistóricas 1988) 211-220.

697 MAEDER Ernesto J. *La evolución de la estructura política de las misiones post-jesuíticas (1768-1811)*. Dans: *Segundas Jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas, Provincia de Misiones, Dirección de cultura 1986) 43-56.

698 MAEDER Ernesto J. A. *La población de las misiones de guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas*. Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 49-68.

699 MAGGI Gustavo. *Revisión del proyecto misionero, reagrupamiento de las reducciones y organización de la defensa (1613-1641)*. Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 187-202.

700 MEDINA RUIZ Fernando. *El paraíso demolido. Las reducciones jesuíticas del Paraguay*. México (Tradición) 1987 8º 132.

701 MELIÀ Bartomeu S.I. *Las misiones jesuíticas entre los guaraníes del Paraguay*. Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 91-99.

702 MITCHELL Osvaldo. *Nicolás I rey del Paraguay*. Buenos Aires (Numismática) 1988 8º 48.

703 NEDEL Ruy. *A história é prisioneira da política*. Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 267-270.

704 RANDLE Guillermo S.I. *Orígenes del trazado urbano de las misiones jesuíticas.* Suplemento antropológico 21 (1986) 2, 25-40.

705 *Les réductions du Paraguay, hier et aujourd'hui.* Interview de «Jésuites canadiens» avec le P. Paul HAMEL S.I. Jésuites canadiens 17 (1990) 1, 1-24.

706 RÍOS María A. N. de. *Bibliografía jesuítica.* Posadas (Universidad Nacional de Misiones) 1985 8º 74.

707 RUIZ DE MONTOYA Antonio S.I. *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Estudo preliminar y notas de Ernesto J. A. MAEDER. Rosario (Equipo Difusor de estudios de historia iberoamericana) 1989 12º 296.

708 *Il sacro esperimento del Paraguay. Dagli scritti del gesuita Antonio Sepp.* Verona (Cassa di risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona) 1990 4º 288.

L'iconographie qui illustre ce volume, est tirée de l'ouvrage du P. Florian Paucke S.I. «Hin und Her», signalé dans AHSI 35 (1966) nº 227. Le texte du P. Sepp est précédé d'une étude:

. BARBARANI Francesco. *Le riduzioni dei Guarani: un'alternativa al sistema coloniale,* 17-58.

709 SCHALLENBERGER Erneldo. *Franciscanos e jesuítas no processo missioneiro platino: a pedagogia catequética e a redução cultural.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 93-110.

710 SEMPÉ Moarcí M. *Uruguay: el río de las reducciones.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de la misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 101-119.

711 STENGEL Sonia. *Reducciones jesuíticas guaraníes.* Rosario (Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José) 1988-1990 4º [12-12-12].

712 TERÁN Buenaventura R.D. *Vigencia de la narrativa guaraní-jesuitizada en el folklore del litoral fluvial: aporte al conocimiento de la literatura oral de la región bañada por el río Paraná.* Suplemento antropológico 17 (1982) 1, 213-230.

713 TURRA MAGNI Claudia. *Guarani: guerreiros.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 229-233.

714 VILLEGAS Juan. *Los guaraníes reducidos en armas.* Dans: *Segundas Jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas, Provincia de Misiones, Dirección de cultura 1986) 4-25.

715 WEIMER Günter. *A arquitetura missioneira: uma nova abordagem.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 259-265.

716 ZAMBONI Olga M. *Lo real, maravilloso y la vida misionera (Aproximación a las cartas anuas jesuíticas).* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 137-150.

Pérou.

717 BACIERO Carlos S.I. *La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú.* Dans: *América 1492-1992* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1988) 129-164.

718 GUTIÉRREZ Ramón. *Apuntes sobre la doctrina del Juli y su influencia en la génesis de las misiones de guaraníes.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 53-64.

719 GUTIÉRREZ Ramón [et autres]. *Notas sobre las haciendas del Cusco.* Buenos Aires (Fundación para la educación, la ciencia y la cultura) 1984 4º 144.

Voir: Haciendas de jesuitas del Cusco, 29; Hacienda de Piccho, 64-67; Hacienda de Vicho, 112-114; La hacienda de Pichuychuro, 137-141.

720 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *Colegios de San Pablo y de San Martín.* Revista peruana de historia eclesiástica 1 (1989) 81-87.

721 SALAZAR-SOLER Carmen. *Ivresses et visions des Indiens des Andes. Les jésuites et les enivrements des Indiens du vice-royaume du Pérou (XVIe et XVIIe siècles).* Mélanges de l'École Française de Rome 101 (1989) 817-838.

722 SANTUC Vincent S.I. *Jésuite(s) au Pérou.* Études 372 (1990) 817-830.

Uruguay.

723 CABRERA PÉREZ Leonel. *Los «Indios Infieles» de la Banda Oriental y su participación en la guerra guaranítica.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 215-227.

724 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La génesis de las vaquerías de los pueblos tapes y guaraníes de la banda oriental del Uruguay a la luz de documentación inédita, apenas conocida.* Pesquisas. História 27 (1989) 13-48.

725 GONZÁLEZ PIZARRO José Antonio. *Situación immigratoria, interpretación jurídica y proyección política en el contexto de la presencia de los jesuitas en Uruguay, 1858-1859. Examen de los factores de su extrañamiento.* Pesquisas. História 27 (1989) 49-72.

726 GONZÁLEZ RISSOTTO Luis Rodolfo. *La importancia de las misiones jesuíticas en la formación de la sociedad uruguaya.* Estudos ibero-americanos 15 (1989) 1, 191-214.

727 LAMAS Carmen B. *Continuación de la obra misionera en el Uruguay y fundaciones en el Tape.* Dans: *Anales del Primer Simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes* (Posadas, Montoya 1986) 121-136.

Vénézuéla.

728 DEL REY FAJARDO José S.I. *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768).* Paramillo 9-10 (1990) 5-363.

Dans les appendices:

Inventario de los papeles del archivo del colegio San Francisco Javier de Mérida, finalizado en Mérida el 22 de octubre de 1773, 73-136.
Inventario del archivo del colegio de Caracas, 137-156.
Inventario del archivo del colegio de Maracaibo, 157-171.
Inventario del archivo de las misiones del Orinoco, 173-179.
Inventario de las bibliotecas jesuíticas en Venezuela en 1767, 181-363.

C. Asie.

729 *Jesuits.* Encyclopedia of Asian History 2 (1988) 209-214.
Foss Theodore Nicholas. *An overview,* 209-211.
Mungello David E. *Jesuits in China,* 211-214.
Roche Patrick. *Jesuits in India,* 214.

Chine.

730 Couceiro Gonçalo. *Igreja de S. Paulo – Fortaleza do Monte.* Macau (Gabinete de comunicação social do Governo de Macau) 1990 8º 39 et 71 photos. (= Roteiro histórico e artístico de Macau 1).

731 Lin Jinchui. *Recent development in Chinese research on the Jesuit missionaries.* Dans: *Philippe Couplet S.I.* (nº 965) 211-223.

732 Masson Michel S.I. *Les jésuites en Chine aujourd'hui.* Études 373 (1990) 667-677.

733 Padoan Enrico S.I. *I gesuiti in Cina.* Modena (Artestampa) [1990] 12º 48. (= Collana: La Compagnia di Gesù e le missioni).

734 Raguin Yves S.I. *Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 272-292.

735 Rodrigues Francisco S.I. *Jesuítas portugueses astrónomos na China, 1583-1805.* Com prefácio de Benjamim Videira Pires S.I. Macau (Instituto Cultural de Macau) 1990 8º 140.

Réédition de l'opuscule signalé dans: Bibliographie II nº 10942, augmentée de sa traduction chinoise (83-139).

736 Teixeira Manuel. *The Japanese in Macau.* Macau (Instituto Cultural de Macau) 1990 8º 62.

Voir: The church of the Mother of God, 9-10; The facade, 13-14; Japanese artists at St. Paul's, 15-16; The Japanese embassy, 17-18.

737 Widmaier Rita. *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz mit Chinamissionaren, 1684-1714.* Herausgegeben von ... Frankfurt/M. (V. Klostermann) 1990 8º xvi-332. (= Leibniz-Archiv 11).

Indes.

738 Banfi Emanuele S.I. *Tra «i fuori casta». Notizie storiche, biografiche, umane e d'ambiente, di grande interesse dei missionari gesuiti in India.* [Mangalore 1989] 8º 58.

Résumé de ses précédentes publications, signalées dans AHSI 41 (1972) nº 229; 44 (1975) nº 391.

739 Barros Joseph de. *The first book printed in India (A Portuguese contribution).* Boletim do Instituto Menezes Bragança 159 (1989) 5-16.

Imprimé en 1556 sur les presses du collège de St. Paul.

740 D'Costa Anthony S.I. *Di loro nessuno ha parlato.* Popoli (1990) 7-9, 48-49.

Sur l'activité missionnaire de trois frères coadjuteurs: Manuel Gomes (c.1526-1591), João Nogueira (c.1527-1528) et Pedro Afonso (c.1532-1578).

741 FILLIOZAT Jean. *Deux cents ans d'indianisme. Critique des méthodes et des ré sultats.* Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 76 (1987) 83-116

Voir: Les précurseurs de l'indianisme, 95-105; parmi eux: Xavier, De Nobili, Stevens e Roth. – Les fondateurs de l'indianisme, 105-116; parmi eux: Calmette, Pons et Beschi.

742 HERAS Henry S.I. *The Jesuit influence in the court of Vijayanagar.* Dans son *Indological studies* (Bombay, Heras Institute 1990) 109-124.

Cf. Bibliographie II nº 11323.

743 HERAS Henry S.I. *The Marathas in Southern India according to the Jesuit sources* Dans son: *Indological studies* (Bombay, Heras Institute 1990) 152-171.

Cf. Bibliographie II nº 11268.

744 KALAPURA José. *Il centenario del « Vidyajyoti» di Delhi. La sapienza che illumi na.* Popoli (1990) 11, 37-39.

745 *Our Alma Mater centenary souvenir, 1889-1989.* Tiruchirapalli (St. Joseph's College) 1989 8º [40]-82-[64].

THOMAS I. S.I. *The founding Father of C.F.P.A. Fr. F. Heraudeau S.I.*, 1-3 *A short history of C.F.P.A.*, 4-13.

746 PONNAD S. S.I. *The Jesuits in the Dindigul province.* Caritas 71 (1987) 1, 15-22

747 VALIAMANGALAM Joseph S.I. *Gujarat Jesuits and the Church in Gujarat.* Indian Missiological Review 10 (1988) 332-343.

748 XAVIER P. D. *Some aspects of the finances of the College of St. Paul: 1700-1750* Dans: *Goan society through the ages* (New Delhi, Seminar Papers 1987) 56-77

Japon.

749 DUMOULIN Heinrich S.I. *Inkulturation in der Jesuitenmission Japans.* Dans *Ignatianisch* (nº 16) 254-271.

750 [GARCÍA] RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Il contributo degli italiani alla missione in Giappone nei secoli XVI e XVII.* Civiltà cattolica (1990) 1, 435-448.

751 G[ARCÍA] RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Historia y ficción de Ōta Julia.* Hispania sacra 41 (1989) 529-543. – Réédition dans: Corea e Iberoamérica 6 (1990) 117-132.

History and fiction of Ota Julia. Japan Missionary Bulletin 43 (1989) 157 167.

Kankokujin Kirishitan Ōta Julia wo megutte. Kirisutokyō Shigaku 42 (1988) Dec., 49-67.

752 *Jesuit letters concerning Japan.* I. *November, 1547 – December 15, 1552.* Tokyo (Historical Institute, University of Tokyo) 1990 8º xxx-314. (= Historical documents in foreign languages relating to Japan III 1).

753 McKECHNEY John S.I. *Jesuits at Kioi-cho in the 1980's.* Tokyo (S.I. House) 1990 8º 190.

754 MAJORANA Maria Patrizia Stefania. *L'Ezo (l'odierno Hokkaido) nelle descrizioni letterarie del '500 e del '600 e nella prima cartografia moderna dell'Europa. Le fonti dell'opera di Martino Martini e l'eredità del Novus atlas sinensis.* Tesi all'Istituto Universitario Orientale di Napoli 1989 4º 195 et 40 pl.

755 NEMESHEGYI Péter S.I. *The name and motto of Sophia University. Its origin and meaning.* Katorikku Kenkyū 28 (1989) 299-332 (en japonais avec un résumé anglais, VII-XII).

756 PERETTI Pietro S.I. *I primi giapponesi che visitarono l'Italia. Da una relazione inedita del 1585.* Voci d'Oriente (1990) maggio, 13-16.

757 SORGE Giuseppe. *Esperienze cristiane nella realtà nipponica del Cinquecento.* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 13 (1990) 23-34.

758 SORGE Giuseppe. *Lisbona e dintorni nella narrazione dei primi giapponesi venuti in Europa (1584-1586).* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 12 (1989) 157-165.

759 TAMBURELLO Adolfo. *L'eredità del «Padroado real» in Giappone. La continuità della componente cattolica della cultura europea nell'arcipelago fra la metà dei secoli XVII-XIX.* Dans: *Studi in memoria di Erilde Melillo Reali* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1989) 239-252.

760 VALIGNANO Alexandre S.I. *Les jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583).* Traduction, présentation et notes de J. BÉSINAU S.I. Paris (Desclée de Brouwer) 1990 8° 286. (= Collection Christus 72).

761 *Yamaguchi Katorikku Kyōkai Fukki 100 nen Shi.* Yamaguchi (Yamaguchi Karorikku Kyōkai) 1990 8° 424.

Traduction: Histoire de 100 ans de l'église ressuscitée de Yamaguchi.

762 YANASE Mutsuo S.I. *The future image of Sophia University. Looking toward the 21st century.* Tōkyō (Sophia University) 1989 8° 302.

OBARA Satoru S.I. *Jesuit education in the Kirishitan period: Francis Xavier's longing for a «college in the capital»,* 25-54.

MILWARD Peter S.I. *The history of Sophia,* 55-75.

763 YŪKI [= PACHECO] Diego S.I. *Os quatro legados do dâimios de Quiuxu após regressarem ao Japão.* Macau (Instituto Cultural de Macau) 1990 8° 96.

Texte portugais, 7-40; traduction japonaise, 59-95.

764 YŪKI Ryōgo [= PACHECO Diego S.I.] *Tenshō shōnen shisetsu, (1590-1990).* Tōkyō (Nansōsha) 1990 8° VIII-268-[IV]. (= Kirishitan Kenkyū 29).

Traduction: Les jeunes ambassadeurs de l'ère Tenshō.

Liban.

765 BAZZI Hassan. *Histoire de l'enseignement secondaire au Liban (1856-1960). Étude comparative des différents établissements.* Thèse à l'Université de Lille III 1988 4° 565.

Philippines.

766 ARCILLA José S. S.I. *Jesuit missionary letters from Mindanao.* I. *The Rio Grande mission.* Edited, translated and annotated by ... Quezon City (Philippine Province Archives) 1990 8° XXVI-486.

767 PHELAN John S.I. *The Ateneo de Naga, 1940-1950.* Kinaadman 12 (1990) 126-130. – Suivent:

LEGASPI Leonardo O.P. *Provisional, functional, instrumental.* 131-134.

BONOAN Raul J. S.I. *Serving Bikol and the nation.* 135-140.

Tibet.

768 Aschoff Jürgen C. *Tsaparang – Königsstadt in Westtibet. Die vollständigen Berichte des Jesuitenpaters António de Andrade und eine Beschreibung vom heutigen Zustand der Klöster.* Mit einem Beitrag von Prof. Hugues Didier. *Die Jesuiten-Mission in Tsaparang, ...* Eching vor München (MC Verlag) 1989 8⁰ 176.
Didier Hugues. *Die Jesuiten-Mission in Tsaparang, kommentiert nach den Dokumenten in den römischen Archiven der Gesellschaft Jesu,* 89-104.
Article de compte rendu:
Huth Werner. *Missionsreisen nach Tibet.* Stimmen der Zeit 218 (1990) 136-138.

D. Afrique.

769 Fortier Joseph S.I. *Les débuts de l'Évangile au Moyen Chari, diocèse de Sahr (Tchad).* Lyon-Francheville 1990 4⁰ [vi]-viii-310.

770 *Jesuit documents on the Guinea of Cape Verde and the Cape Verde islands, 1585-1617.* In English translation. The documents assembled by the late Avelino Teixeira de Mota, and translated by P. E. H. Hair. Liverpool (University, Department of history) 1989 4⁰ [diverse pagination, c.352].

E. Océanie.

771 Lea-Scarlett Errol. *Riverview. Aspects of the story of Saint Ignatius' College and its peninsula, 1836-1988.* Sydney, NSW (Hale and Iremonger) 1989 4⁰ 400.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

772 Catholicisme 12 (1990).
Baudry G.-H. *Przywara, Erich,* 173; *Rabussier, Louis-Étienne,* 421-422; *Rahner, Hugo,* 444-445.
Beylard H. S.I. *Pupey-Girard, Henri,* 295-296; *Querbeuf, Yves-Marie Tréaudet de,* 359-360; *Rapin, René,* 492-493; *Ravignan, Gustave-Xavier Lacroix de,* 518-520; *Realino, Bernardin, saint,* 531; *Ribadeneyra, Pierre, de,* 1176-1177; *Ricci, Laurent,* 1179-1181; *Richeôme, Louis,* 1205-1206; *Rigoleuc, Jean,* 1230-1231.
Duclos P. S.I. *Ragueneau, Paul,* 441-442; *Rassler, Christophe,* 498; *Régnault, Valère,* 735-736; *Rhodes, Alexandre de,* 1175-1176.
Doré J. *Rahner, Karl,* 445-456.
Gensac H. de S.I. *Ramière, Henri,* 473-474.
Stiassny M. J. *Ratisbonne, Alphonse,* 511-512.
Mathon G. *Raynaud, Théophile,* 530.
Lecler J. S.I. *Régnon, Théodore de,* 738-740; *Rideau, Émile,* 1210-1211; *Ripalda, Juan Martinez de,* 1249-1250; *Riquet, Michel,* 1252-1253.
Dehergne J. S.I. *Ricci, Matteo,* 1181-1182.

773 Dictionnaire de biographie française 18, fasc. 103-104 (1990).
MOREMBERT T. de. *Incarville, Pierre-Nicolas Le Chéron d'*, 162.
DUCLOS P. S.I. *Jacquinot, Barthélemy*, 348; *Jalabert, Louis*, 380-381; *Jarrige, Pierre*, 483.

774 Dictionnaire de spiritualité 14, fasc. 95 – 15, fasc. 96-98 (1990).
Dans le vol. 14, fasc. 95:
MELLINATO Giuseppe S.I. *Stadiera, François*, 1180-1181.
ANDRIESSEN Jos S.I. *Stanyhurst, Guillaume*, 1182-1183; *Stracke, Desiderius Adolf*, 1259-1261.
ASFOUR Adeline. *Stengel, Georges*, 1205-1208.
EDWARDS Francis S.I. *Steuart, Robert Henri Joseph*, 1210-1211.
BECKER Constantin S.I. *Stoeger, Jean Nep.*, 1247-1248.
RODRÍGUEZ Félix S.I. *Suárez, François*, 1275-1283.
DE SMET Silveer S.I. *Sucquet, Antoine*, 1286-1290.
GENSAC Henri de S.I. *Suffren, Jean*, 1293-1296.
DUPUY Michel. *Surin, Jean-Joseph*, 1311-1325.
DERVILLE André S.I. *Świerczińśki, Antoine*, 1362-1363.
Dans le vol. 15, fasc. 96-98:
MELLINATO Giuseppe S.I. *Tamburelli, Dario*, 16-17; *Taparelli d'Azeglio, Luigi*, 40-41.
RUIZ JURADO Manuel S.I. *Tarín, François de Paule*, 46-48.
NOIR Pierre S.I. *Teilhard de Chardin, Pierre*, 115-126.
DUCLOS Paul S.I. *Terrien, Jean-Baptiste*, 257-259; *Texier, Claude*, 311-313.
ANDRIESSEN Jos S.I. *Teylingen, Augustin van*, 316-317.

775 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 23, fasc. 135-137 (1990).
HAMBYE E. R. S.I. *Hegglin, Aloisius*, 774-775; *Henriques, Henrique*, 1270-1271; *Heras, Enrique*, 1352-1354.
SZILAS L. S.I. *Hell, Maximilian*, 916-918; *Heringsdorf, Johannes*, 1460-1461.
AUBERT R. *Henao, Gabriel de*, 1011-1012; *Henriques, Francisco*, 1269-1270; *Henry, Gilles*, 1276-1277; *Herbert, Joseph*, 1372; *Herbest, Benedyki*, 1374.
PIROTTE J. *Hencxthoven, Émile van*, 1013-1016; *Henis, Thaddée Xavier*, 1022; *Herdtrich, Christian Wolfgang*, 1400-1401.
RODRIGUES M. A. *Henriques, Francisco*, 1269.
VAN DER STRAETEN J. S.I. *Henschenius, Godefroid*, 1285-1286.
SAUVAGE P. S.I. *Henusse, Théophile*, 1288-1289.
FOUILLOUX Ét. *Herbigny, Michel Bourgignon d'*, 1375-1377.

776 Encyklopedia Katolicka 5 (1989).
NATOŃSKI Bronisław S.I. *Fabiani, Karol*, 5; *Franciszek Borgia, św*, 449-450; *Gagliardi, Achille*, 803-804; *Garasse, François*, 859; *Gengel, Jerzy*, 960-961.
GRENIUK Franciszek. *Fabri, Honoré*, 6; *Ferreres, Juan Bautista*, 144; *Gobat, Georges*, 1220; *González de Santalla, Tirso*, 1292-1293.
KOWALAK Władysław. *Falkner, Thomas*, 27-28; *Fernandes, António*, 137; *Gago, Balthasar*, 804.
GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Faunt, Lawrence Arthur*, 77; *Gabriel, Emanuel*, 790-791; *Galtier, Paul*, 841; *Garnet, Henry*, 871; *Garnier, Jean*, 871-872.
DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Faure, Giovanni Battista*, 78; *Finn, Francis James*, 292; *Foley, Henry*, 366-367; *Forer, Lorenz*, 387; *Fróis, Luís*, 722; *Frusius (Des Freux), André*, 730.
BAZYDŁO Janusz. *Felczak, Stanisław*, 97; *Filipowicz, Jakub*, 219-220; *Glower, Józef*, 1122; *Gostkowski, Jan*, 1324-1325; *Gościecki, Franciszek*, 1332.

DANILUK Mirosław. *Feller, François-Xavier,* 112-113; *Foresta, Alberic de,* 387; *Fortis, Luigi,* 410; *Fouqueray, Henry,* 420; *García Villada, Zacarias,* 862-863; *Gaubil, Antoine,* 885-886; *Gautrelet, François-Xavier,* 894; *Génicot, Édouard,* 961; *Gois, Bento, de,* 1248-1249.

DANILUK Mirosław – DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Félix, Célestin Joseph,* 111-112.

NAPIÓRKOWSKI Stanisław. *Fenicki, Franciszek Stanisław,* 122.

DUCHNIEWSKI Jerzy. *Ferretti, Augusto,* 145; *Franco, Secondo,* 673; *Gagarin, Iwan Sergiejewicz,* 802-803; *Gallerani, Alessandro,* 832; *Goodier, Alban,* 1293.

GŁOWA Stanisław S.I. *Flick, Maurizio,* 326-327.

KUDASIEWICZ Józef. *Fonck, Leopold,* 375-376.

STRYJECKI Janusz. *Fonseca, Pedro da,* 377-378; *Gény, Paul,* 972.

DRĄŻEK Czesław S.I. *Franciszek Gárate, bl.* 452.

KUŹMAK Krystyna. *Franciszek Jan Régis, św.* 452-453.

PIECHNIK Ludwik S.I. *Gener, Juan Bautista,* 943.

PIECHNIK Ludwik S.I. – KUŹMAK Krystyna – WEGNER Helena. *Franciszek Ksawery, św.* 453-457.

MISIUREK Jerzy. *Fransen, Piet,* 692; *Gallifet, Joseph-François de,* 833-834; *Gerbillon, Jean-François,* 997.

ŚLIWIŃSKI Andrzej. *Franzelin, Johannes Baptist,* 693.

ŚLIWKA Eugeniusz. *Fritz, Samuel,* 718-719.

GOŁĘBIOWSKI Franciszek. *Garrucci, Raffaele,* 874.

MAJEWSKI Mieczysław. *Gatterer, Michael,* 882-883.

KRACIK Jan. *Gawroński, Andrzej,* 900.

DAROWSKI Roman S.I. *Ghellinck, Joseph de,* 1046.

PASZENDA Jerzy S.I. *Giżycki, Paweł,* 1097.

BALWIERZ Marian. *Glandorff, Franz Hermann,* 1100-1101.

STADNIKIEWICZ-KEREP Jadwiga. *Glavač, Stjepan,* 1104-1105.

SAKOWICZ Eugeniusz. *Gonnet, Joseph,* 1288.

777 Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930). 7 (1985). *Teves, Federico,* 315; *Vigna, Pedro,* 627.

Acosta José de 1540-1600.

Voir nº 376.

778 BACIERO Carlos S.I. *Acosta y el Catecismo Limense: una nueva pedagogía.* Dans *Inculturación del Indio* (Salamanca, Universidad Pontificia 1988) 201-262.

779 HUBEŇÁK Florencio F. *El «De procuranda indorum salute» como guía para la evangelización.* Dans: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* (Pamplona, Universidad de Navarra 1990) 1419-1433.

780 PANIAGUA PASCUAL José Manuel. *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta.* Excerpta ex dissertationibus in sacra theologia 16 (1989) 398-481.

781 PEREÑA Luciano. *Proceso a la leyenda negra.* Salamanca (Universidad Pontificia) 1989 8º 194-[22].

Voir: José de Acosta, 120-156.

782 SIEVERNICH Michael S.I. *Vision und Mission der Neuen Welt. Amerika bei José de Acosta.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 293-313.

783 TRIGO Pedro S.I. *Evangelización en la colonia. «De procuranda indorum salute»: una teología patética.* Revista latinoamericana de teología 7 (1990) 163-188.

784 VALCÁRCEL MARTÍNEZ Simón. *El Padre José de Acosta.* Thesaurus 44 (1989) 389-428.

Acquaviva Claudio 1543-1615.

785 IAPPELLI Filippo S.I. *Atri, gli Acquaviva e i gesuiti.* Societas 39 (1990) 72-77.

786 LEZZA Antonia. *I decreti sul tirannicidio di Claudio Acquaviva. Significato culturale e risvolti letterari.* Dans: *Gli Acquaviva d'Aragona duchi di Atri e conti di S. Flaviano.* II (Teramo, Centro Abruzzese di ricerche storiche 1986) 269-283. – Réédition dans: *Letteratura fra centro e periferia. Studi in memoria di P. A. De Lisio* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1988) 399-417.

Cette référence remplace celle donnée dans AHSI 59 (1990) n⁰ 479.

Alegre Francisco Javier 1729-1788.

787 KERSON Arnold L. *Francisco Javier Alegre, a Mexican latinist of the eighteenth century.* Nova tellus 6 (1988) 221-233.

Almeida Luís de 1525-1583.

788 YŪKI Diego R. S.I. *Luís de Almeida, médico, caminhante, apóstolo.* Revista de cultura 10 (1990) 7-24.

Réédition du texte portugais (9-36 et 45-46) du fascicule signalé dans AHSI 59 (1990) n⁰ 483.

Alpi Domenico 1845-1910.

789 AGOSTINETTI Nino. *Gli ultimi anni di vita di Monsignor Alpi.* Nuova iniziativa isontina 94 (1990) 33-34.

Alszeghy Zoltán 1915-1991.

790 URGENTI Antonio. *Padre Zoltán Alszeghy. Anche il prete ha bisogno di equilibrio.* Vita pastorale 77 (1989) 10, 38-41.

Álvares Manuel 1526-1583.

791 TORRES Castro Gil Amadeu. *Humanismo inaciano e artes de gramática: Manuel Álvares entre a «ratio» e o «usus».* Bracara Augusta 38 (1984) 173-189.

Álvarez Baltasar 1533-1580.

792 *Relation du Père Balthazar Alvarez sur sa manière de prier.* Christus 36 (1989) 320-326.

Der Bericht des P. Balthasar Alvarez S.I. über seine Art zu beten. Hinführung und Überzetzung von Gundikar HOCK S.I. Geist und Leben 63 (1990) 383-388.

Álvarez de Paz Diego 1560-1620.

793 IPARRAGUIRRE I. S.I. *Álvarez de Paz, Diego.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 103.

Ampe Albert, né en 1912.

794 HENDRICKX Frans. *Bio-Bibliografie van Dr. Albert Ampe S.I.* Ons Geestelijk Erf 63 (1989) 123-154.

Anchieta B. José de 1534-1597.

795 Padre José de Anchieta. *Textos históricos.* Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches VIOTTI S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1989 8⁰ 200. (= Obras completas 9).

796 P. Joseph de Anchieta S.I. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil.* Edição fac-similar. Apresentação, Carlos DRUMOND. Aditamentos, Armando CARDOSO S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8⁰ 232. (= Obras completas 11).

Andrade António de 1580-1634.

Voir n⁰ 41 768.

797 ASCHOFF Jürgen C. *António de Andrade (1580-1634): Leben und Werk.* Dans son: *Tsaparang* (n⁰ 768) 11-18.

Araldo Giovanni Francesco 1522-1599.

798 DIVENUTO Francesco. *Napoli sacra del XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella cronaca del gesuita Giovan Francesco Araldo.* Napoli (Edizioni Scientifiche Italiane) 1990 8⁰ 320 et 32 pl.

Arbosch Heinrich 1726-1785.

799 BUTZER Paul L. *Heinrich Arbosch S.I. (1726-1785), Mathematiker am Jesuiten-Gymnasium zu Aachen; seine Rolle im Rahmen der großen Jesuiten-Mathematiker.* Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 96 (1989) 169-191.

Arrupe Pedro 1907-1991.

800 *Pedro Arrupe, intérprete de S. Ignacio.* Manresa 62 (1990) 97-246.

DIVARKAR Parmananda R. S.I. *«El modo nuestro de proceder» del Padre Pedro Arrupe,* 99-105.

O'KEEFE Vincent S.I. *Misión – disponibilidad, eje de la vida del jesuita,* 107-117.

MCGARRY Cecil S.I. *Arrupe, hombre de utopía,* 119-132.

GONZÁLEZ Luis S.I. *El Padre Arrupe y san Ignacio,* 133-150.

ALCALÁ Manuel S.I. *Pedro Arrupe y las teologías de la liberación,* 151-164.

CODINA Víctor S.I. *La noche oscura del P. Arrupe. Una carta autógrafa inédita,* 165-172.

IGLESIAS Ignacio S.I. *Las oraciones del Padre Arrupe,* 173-194.

GIULIANI Mauricio S.I. *Génesis de un texto. Plegaria al Padre Eterno,* 195-198.

CASTÓN BOYER Pedro S.I. *Interpretación del P. Arrupe del sentido de nuestro tercer y cuarto voto,* 199-204.

CAMACHO Ildefonso S.I. *La opción fe-justicia como clave de evangelización en la Compañía de Jesús y el generalato del Padre Arrupe,* 219-246.

Avendaño Diego de 1594-1688.

801 LOSADA A. *El «Thesaurus indicus» de Diego de Avendaño.* Helmantica 40 (1989) 353-363.

Ayrault René 1567-1644.

802 BERTHIER Marcel. *Pierre Ayrault et la Compagnie de Jésus au XVIe siècle.* Histoire et généalogie 22 (1989) 19-29.

P. Ayrault fut le père de René Ayrault qui est entré dans la Compagnie sans l'approbation de son père qui combattait pour ravoir son fils.

Azor Juan 1536-1603.

803 DZIUBA Andrzej F. *«De votis Societatis Iesu» Jana Azora S.I. (1536-1603). (Nota historyczno-biograficzna).* Prawo Kanoniczne 30 (1987) 1-2, 199-216.

804 DZIUBA Andrzej F. *Komentarz Jana Azora S.I. (1536-1603) do Pieśni nad pieśniami.* Ruch Biblijny i Liturgiczny 42 (1989) 269-275.

Traduction: Le commentaire de J. A. sur le Cantique des cantiques.

Baeza Diego de 1582-1647.

805 VOLPI Domenico. *San Giuseppe negli scritti di santi e teologi. Diego de Baeza: con Cristo nella storia.* Santa crociata (1990) dicembre, 17-19.

Balbín Bohuslav 1621-1688.

806 BAĎUROVÁ Anežka [et autres]. *Bibliografie spisů Bohuslava Balbína vytištěných do roku 1800*. I. *Bibliografické popisy*. II. *Rejstříky*. Praha (Základní Knihovna – Ústředí vědeckych informací ČSAV) 1989 8º VIII-276 258. (= Vědecké Informace ČSAV Bibliografie 2).

Traduction: Bibliographie des oeuvres de B. B. imprimées jusqu'en 1800. I. Description bibliographiques. II. Registres.

Balde, Jakob 1604-1668.

Voir nº 392.

807 DÜNNHAUPT Gerhard. *Balde, Jacob*. Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 234-252.

808 Jacob Balde. *Odes (Lyrica)*. Livres I-II. Texte de l'édition commentée du P. Benno MÜLLER, Regensburg 1884. Traduction et notes par Andrée THILL. Introduction par Marcel ISRAEL. *Les Odes de Jacob Balde et le mouvement baroque européen*. Mulhouse (Université de Haute Alsace) 1987 8º XXXII-310.

809 SCHOOLFIELD G. C. *Jacob Balde and Breisach's fall*. Chloe 10 (1990) 435-454.

810 THILL Andrée. *Un avatar baroque du ciel de Phaéton*. Dans: *Filologia e forme letterarie*. Dans: *Studi offerti a Francesco Della Corte*. V (Urbino, Università 1987) 589-606.

Balthasar Hans Urs von 1905-1988, jésuite jusqu'en 1950.

Voir nº 364 374 379.

811 FISICHELLA Rino. *Balthasar, Hans Urs von*. Dizionario di teologia fondamentale (1990) 97-103.

812 SICARI A. *Von Balthasar, Hans Urs*. Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2686-2689.

813 CAPOL Cornelia. *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie, 1925-1990*. Neu bearbeitet und ergänzt von ... Einsiedeln (Johannes Verlag) 1990 8º 174.

Cf. AHSI 52 (1983) nº 510.

814 BALTHASAR Hans Urs von. *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln (Johannes Verlag) 1990 8º 114.

815 *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch*. Herausgegeben von Medard KEHL S.I. und Werner LÖSER S.I. Freiburg (Herder) 1980 8º 408. – 2. Auflage 1981.

The Balthasar Reader. New York (Crossroad) 1982 8º XIV-438. – Edinburgh (T. and T. Clark) 1986.

816 BABINI Ellero. *Jesucristo forma y norma del hombre según Hans Urs von Balthasar*. Revista católica internacional. Communio 11 (1989) 147-156.

Jesus Christ, form and norm of man according to Hans Urs von Balthasar. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 446-457.

817 BAUER Emmanuel J. *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk*. Dans: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. III. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (Graz, Styria 1990) 285-304.

818 BEUMER I. *Hans Urs von Balthasar: Vermittler des Unzeitgemäßen. « ... mein Werk als Autor, Herausgeber und Verleger»*. Internationale katholische Zeitschrift. Communio 18 (1989) 367-381.

819 De Virgilio Giuseppe. *La cristologia di H. Urs von Balthasar: missione e persona di Cristo*. Studium 86 (1990) 183-203.

820 Dupré Louis. *La teología de la forma estética, de Hans Urs von Balthasar*. Selecciones de teología 29 (1990) 67-80.
Cf. AHSI 58 (1989) nº 505.

821 Espezel Alberto. *Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar*. Nouvelle revue théologique 112 (1990) 80-92.

822 Fisichella Rino. *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*. Gregorianum 71 (1990) 511-546.

823 Gerosa Libero. *Institutos seculares, asociaciones laicales y movimientos eclesiales en la teología de Hans Urs von Balthasar*. Revista católica internacional. Communio 12 (1990) 230-250.
Secular institutes, lay associations, and ecclesial movements in the theology of Hans Urs von Balthasar. Communio. International Catholic Review 17 (1990) 343-374.

824 Guerriero Elio. *Teatro e teologia*. Humanitas 44 (1989) 354-362.
Présentation du «Theodramatik».

825 Henrici Peter S.I. *Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild*. Internationale katholische Zeitschrift. Communio 18 (1989) 294-317.
Semblanza de Hans Urs von Balthasar. Revista católica internacional. Communio 11 (1989) 356-391.
Hans Urs von Balthasar: a sketch of his life. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 306-350.

826 Konda Jutte. *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*. Dissertation an der Universität Bonn 1990 8º xviii-342.

827 Krenski Thomas Rudolf. *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*. Einsiedeln (Johannes Verlag) 1990 8º 406. (= Sammlung Horizonte 28).

828 Löser Werner S.I. *Balthasar*. Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 56-60.

829 Löser Werner S.I. *Die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Internationale katholische Zeitschrift. Communio 18 (1989) 333-351.
Los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola en la teología de Hans Urs von Balthasar. Revista católica internacional. Communio 11 (1989) 436-454.
Cf. AHSI 59 (1990) nº 518.

830 Lubac Henri de S.I. *Hommage à Hans Urs von Balthasar*. Dans son: *Théologie dans l'histoire*. II (Paris, Desclée de Brouwer 1990) 395-399.
Réédition d'un article paru en 1975.

831 Macken John S.I. *The Catholic reception of Karl Barth's theology*. Milltown Studies (1990) Spring, 95-113.
Voir: The assimilation of Barth's theology: Hans Urs von Balthasar, 104-106.

832 Meis A. – Arias M. *Hans Urs von Balthasar: creador y universal*. Revista católica 88 (1988) 229-231.

833 MEYNELL Hugo. *In his image: Hans Urs von Balthasar (1905-1988)*. Canadian Catholic Review 7 (1989) 101-103.

834 MILLER Mark. *The sacramental theology of Hans Urs von Balthasar*. Worship 64 (1990) 48-66.

835 MONICAULT A. de. *La révélation de Dieu et l'Église aujourd'hui chez le théologien Hans Urs von Balthasar*. Dissertation à l'Institut Catholique de Paris 1987 4° 888.

836 O'CONNOR James T. *Von Balthasar and salvation*. Homiletic and Pastoral Review 89 (1989) 10-21.
Von Balthasar et le salut. Pensée catholique 247 (1990) 42-56.

837 O'DONNELL John S.I. *Hans Urs von Balthasar: the form of his theology*. Communio. International Catholic Review 16 (1989) 458-474.
Hans Urs von Balthasar: Gestalt seiner Theologie. Internationale katholische Zeitschrift. Communio 18 (1989) 318-332.

838 SEQUERI Pierangelo. *Prometeo e Mozart. Il teologico e il musicale in H. U. von Balthasar*. Communio 113 (1990) 118-128.

839 SOMMAVILLA Guido S.I. *Hans Urs von Balthasar, en el recuerdo de uno de sus traductores*. Revista católica internacional. Communio 11 (1989) 157-162.

840 T'JOEN Michel. *Marie et l'Esprit dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*. Marianum 49 (1987) 162-195.

Baróti Szabó Dávid 1739-1819.

841 *Elfeledett és ismeretlen magyar írólevelek:* SZILÁGYI Ferenc. *Baróti Szabó Dávid kiadatlan levele és elfelejtett verse.* – WALLASZKY Dezső. *Baróti Szabó Dávid búcsúlevele Batsányi Jánoshoz*. Irodalomtörténet 19 (1987-88) 313-328.

Traduction: «Lettres d'écrivain» hongroises oubliées et inconnues: Lettre inédite et un vers oublié de D. B. Sz. – Lettre d'adieu de D. B. Sz. écrite à J. B.

842 TÖZSÉR Árpád. *Egy diófa és környéke. Baróti Szabó Dávid költészetének leíró elemei egy vers és egy régi vita tükrében*. Irodalmi Szemle (1983) 896-906; (1984) 35-50. – Réédition dans son: *Régi költők, mai tanulságok* (Bratislava, Madách 1984) 147-214.

Traduction: Un noyer et son environnement. Les éléments descriptifs de la poésie de D. B. Sz. dans le miroir d'un vers et d'une ancienne discussion. – Poètes anciens, enseignements d'aujourd'hui.

Barruel Augustin 1741-1820.

843 Agostino Barruel. *Storia del giacobinismo. Massoneria e illuminati di Baviera*. Prefazione di Alberto Cesare AMBESI. Carmagnola (G. Oggero) 1989 8° VI-352.

Réimpression de l'édition de Carmagnola (1852).

844 REVAUGER Marie-Cécile. *D'Edmund Burke à l'abbé Barruel. Révolution et contre-révolution*. Franco-British Studies 6 (1988) 71-86.

Batllori Miquel, né en 1909.

845 *Miquel Batllori. Una historiografía puntual de la cultura occidental*. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura 112 (1990) 1-63.
Editorial. *Miquel Batllori. Una investigación constante de la historia de la cultura: medioevo, humanismo, renacimiento, barroco e ilustración*, 2-10.
BORRÁS ALOMAR Susan. *Entrevista acumulativa: la experiencia vital e investigadora de Miquel Batllori*, 11-17.

Curriculum vitae de Miquel Batllori, 17.
Bibliografía de y sobre Miquel Batllori, 18-35.
TRIAS MERCANT Sebastià. *El pensamiento historiográfico del P. Batllori o las variaciones crocianas*, 36-39.
PERALTA Ceferino S.I. *P. Miquel Batllori Munné: sus estudios sobre Baltasar Gracián y sobre el barroco*, 40-47.
HAUF I VALLS Albert. *Miquel Batllori, medievalista*, 48-51.
GARCÍA CÁRCEL Ricardo. *Batllori y el renacimiento español*, 51-53.
BENÍTEZ RIERA Josep M. S.I. *Miquel Batllori y la época de la ilustración*, 54-57.
GRASES Pedro. *Hispanoamérica en la obra del Padre Batllori*, 58-61.
BALCELLS Albert. *Iglesia y Estado durante la segunda República española*, 61-63.

846 DURAN Eulàlia. *Miquel Batllori. Premi d'honor de les lletres catalanes*. Serra d'Or 32 (1990) 631-633.

847 LLUCH Ernest. *El Pare Batllori. Cultura i romanitat catòlica*. Serra d'Or 32 (1990) 629-630.

848 MIRA Joan F. *Un dia amb el Pare Miquel Batllori: l'últim gran humanista*. El Temps 7 (1990) 10-16 setembre, 87-96.

849 NUGHES Antoni. *A Miquel Batllori el premi d'honor de les lletres catalanes*. L'Alguer 3 (1990) maig-juny, 15. – Suit:
TAVANI Giuseppe. *M. Batllori e la storia della cultura catalana*, 16-18.

Bea Augustin 1881-1968.

850 FRIES Heinrich. *Augustin Bea und die Ökumene*. Stimmen der Zeit 208 (1990) 569-572.

Becanus Martinus 1563-1624.
Michael Ottonius 1550-1622.
Theodoricus Ottonius 1555-1608.

851 ADRIAENSSEN L. F. W. *Hilvarenbeek onder de hertog en onder de Generaliteit. Sociale en ekonomische geschiedenis van een Kempens dorp tussen 1400 en 1800*. Hilvarenbeek-Diessen (Heemkundige Kring «Ioannes Goropius Becanus») 1987 8⁰ XLVIII-440.

Voir: Michael Ottonius Becanus, 302-303; Martinus Becanus, 303-307; Theodoricus Ottonius Becanus, 307.

Béchard Henri 1909-1990.

852 RUEST Maurice S.I. *Rev. Henri Béchard S.I. (1909-1990)*. Kateri (1990) Summer, 10-20. – Suit:
CYR Louis S.I. *Homily for Father Henri Béchard's funeral*, 21-27.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir nº 366.

853 IPARRAGUIRRE I. S.I. *Bellarmino, Roberto*. Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 336-337.

854 ANDRISANI Gaetano. *Roberto Bellarmino a Marcianise*, Gazzetta di Gaeta 16 (1988) 4, 1-8.

855 *Bellarmino e la Controriforma. Atti del Simposio internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986*. Sora (Centro di studi sorani «V. Patriarca») 1990 8⁰ XXIV-1018. (= Fonti e studi baroniani 3).
GALEOTA Gustavo S.I. *Genesi, sviluppo e fortuna delle «Controversiae» di Roberto Bellarmino*, 3-48.

VALERIO Adriana. *La verità, luogo teologico in Bellarmino*, 49-87.
PELLEGRINI Anna. *Bellarmino e la monarchia missionaria*, 89-121.
BARBUTO Gennaro Maria. *Il «Principe» di Bellarmino*, 123-189.
FERRARO Domenico. *Bellarmino, Suárez, Giacomo I e la polemica sulle origini del potere politico*, 191-250.
NAPOLITANO Carmine. *La concezione della storia di Roberto Bellarmino*, 251-275.
ZEN Stefano. *Bellarmino e Baronio*, 277-321.
WRIGHT Anthony D. *Bellarmine, Baronius and Federico Borromeo*, 323-370.
URBINATI Raffaello. *La meraviglia della santità*, 371-384.
TURCHINI Angelo. *Roberto Bellarmino e il processo di canonizzazione di S. Carlo Borromeo*, 385-401.
GONZÁLEZ NOVALÍN José Luis. *El Cardenal Belarmino y la inclusión de la tradición jacobea en el Breviario romano (1568-1618)*, 403-435.
CALABRESI Ilio. *Bellarmino e Montepulciano*, 437-516.
ŚLASKI Jan. *Roberto Bellarmino e la letteratura dell'età della Controriforma in Polonia*, 519-539.
DE FALCO Paola. *Bellarmino e la scienza*, 541-549.
COYNE George V. S.I. *Bellarmino e la nuova astronomia nell'età della Controriforma*, 571-577.
DE LAURENTIIS Valeria. *Immagini ed arte in Bellarmino*, 579-608.
ZUCCARI Alessandro. *Bellarmino e la prima iconografia gesuitica: la cappella degli Angeli al Gesù*, 609-628 et 12 pl.
KENNEDY T. Frank S.I. *The musical tradition at the Roman Seminary during the first sixty years (1564-1621)*, 628-660.
ROSTIROLLA Giancarlo. *Laudi e canti religiosi per l'esercizio spirituale della dottrina cristiana al tempo di Roberto Bellarmino*, 661-850 et 4 pl.
FENLON Iäin. *Music and reform in sixteenth-century Italy; Florence, Rome and the Savonarolian tradition*, 851-889.
RUGGIERO Maria Luigia. *Bellarmino e la donna*, 893-918.
FERNETTI Viviana. *La pedagogia di Bellarmino*, 919-948.
ANDRISANI Gaetano. *Opere sociali di Roberto Bellarmino a Capua*, 949-964.
MASETTI ZANNINI Gian Ludovico. *La riforma delle benedettine e francescane di Capua*, 965-984.
BATLLORI Miguel S.I. *Bellarmino i Loiola davant la teologia de Ramon Llull: llurs actituds divergents*, 985-999.
PASTINE Dino. *Millenarismo ed espansione missionaria*, 1001-1016.

856 BIERSACK Manfred. *Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin S.I. bis zu seinen Löwener Vorlesungen, 1570-1576*. Stuttgart-Wiesbaden (F. Steiner) 1989 8º 550. (= Historische Forschungen 15).
Cf. AHSI 50 (1981) nº 403.

857 PALUMBO Genoveffa. *Morale gesuitica: stratificazioni simboliche e percorsi ideologici nella «Dottrina christiana» di Roberto Bellarmino*. Atti della Accademia pontaniana 37 (1988) 73-125.

858 RODRÍGUEZ MOLERO F. Javier S.I. *El «Tractatus de obedientia caeca» ¿es de Toledo o de Belarmino?* Archivo teológico granadino 52 (1989) 169-205.

859 *Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua, teologo e pastore della Riforma cattolica. Atti del Convegno internazionale di studi, Capua 28 settembre – 1 ottobre 1988*. Capua (Archidiocesi di Capua, Istituto Superiore di scienze religiose) 1990 8º 932.
DILIGENZA Luigi. *Capua e la sua chiesa all'ingresso del Card. Roberto Bellarmino*, 29-48.

Békés Gerard J. *La dottrina sacramentaria del Bellarmino: la controversia del sec. xvi alla luce dell'odierna dottrina,* 51-68.
Scanzillo Ciriaco. *Il vescovo nella ecclesiologia di S. Roberto Bellarmino,* 69-96.
Boxel Peter W. van. *Roberto Bellarmino e la tradizione giudaica,* 97-119.
Galeota Gustavo S.I. *Alcuni temi della dottrina di Roberto Bellarmino in retrospettiva,* 121-158.
Biersack Manfred. *La conoscenza delle fonti protestanti di Bellarmino nelle «Lectiones lovanienses» in prospettiva della dottrina circa la predestinazione e la grazia,* 159-187.
Orabona Luciano. *Il vescovo e la residenza nella Riforma cattolica e in Roberto Bellarmino,* 189-222.
Hagan Robert A. S.I. *La dottrina spirituale negli scritti di Roberto Bellarmino,* 223-232.
Marcora Carlo. *Controversia del Bellarmino con Rodolf Hospinianus,* 233-244.
Iodice Salvatore. *L'agostinismo del Bellarmino,* 245-256.
Galeota Gustavo S.I. *Péter Pázmány (1570-1637), un modello di recezione critica dell'ecclesiologia apologetica di Roberto Bellarmino,* 257-268.
Mancia Anita. *L'opera del Bellarmino nella riorganizzazione degli studi filosofici e teologici,* 269-281.
Andrisani Gaetano. *La carità nel pensiero e nell'attività di governo del Bellarmino,* 285-309.
Iodice Antonio. *I principi ispiratori della pastorale riformatrice del Bellarmino a Capua,* 311-362.
Galiano Carlo. *Bellarmino, i gesuiti e la musica in Italia fra Cinque e Seicento,* 363-457.
Giustiniani Pasquale. *Bellarmino, animatore di catechesi,* 473-487.
Ruotolo Franco. *«Jussit dealbari»: senso di una storica espressione,* 515-530.
Nardone Giorgio S.I. *La controversia sul giudice delle controversie. Il Cardinale Bellarmino e Thomas Hobbes,* 543-627.
Baldini Ugo. *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza: epistemologia, cosmologia, fisica,* 629-696.
Andrisani Gaetano. *Contributi allo studio dell'iconografia bellarminiana,* 697-718.
Russo Francesco. *I manoscritti bellarminiani conservati negli archivi capuani,* 777-804.
Mancia Anita. *Bibliografia sistematica e commentata degli studi sull'opera bellarminiana dal 1900 al 1990,* 805-872.
Iodice Antonio. *Prospetto cronologico delle sante visite e dei sinodi diocesani negli anni 1602-1605,* 873-878.
Iodice Antonio. *Cronologia dei discorsi pronunciati a Capua dal Bellarmino negli anni 1602-1605,* 879-889.
Mancia Anita. *L'opera del Cardinale Roberto Bellarmino, teologo e pastore di un tempo di transizione,* 903-907.

860 Sotomayor Manuel S.I. *Una eclesiología basada en una ofuscación histórica.* Proyección 34 (1987) 277-290.

Examine la doctrine de Bellarmin sur «le pouvoir indirect» du pape dans les affaires temporelles.

861 Westfall Richard S. *Bellarmine, Galileo, and the clash of two world views.* Dans son: *Essays on the trial of Galileo* (Città del Vaticano, Vatican Observatory 1989) 1-30.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 59 (1990) nº 549.

Benninghaus August 1880-1942.

862 WALL Heinz von der. *KZ-Häftlingsnummer 29.373. Pater August Benninghaus S.I. aus Druchhorn.* Osnabrücker Land (1990) 219-230.

Bernardt Georg 1595-1660.

863 Georg Bernardt. *Dramen.* II. *Tundalus redivivus, 1622. Eine Jenseitsvision aus dem Dreißigjährigen Krieg nach der mittelalterlichen «Visio Tnugdali».* Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Fidel RÄDLE. Amsterdam (APA-Holland University Press) 1985 8° 156. (= Geistliche Literatur der Barockzeit 6).

Berti Alessandro 1594-1608.

864 PIGNATELLI Antonio M. S.I. *Regesto dei documenti, scritti, ricordi su Alessandro Berti (1594-1608).* Roma (Centro Alessandro Berti) 1989 8° [IV]-40-[IV].

Cf. AHSI 54 (1985) n° 579.

Bettini Mario 1582-1657.

865 ARICÒ Denise. *I «capricci» di uno scienziato del Seicento. Appunti sul «Rubenus» di Mario Bettini.* Studi secenteschi 31 (1990) 113-146.

Bettinelli Saverio 1718-1808.

866 MARI Michele. *Tiraboschi e Bettinelli. Un'amicizia erudita.* Giornale storico della letteratura italiana 105 (1988) 228-279.

Beyzym Jan 1850-1912.

867 DRĄŻEK Czesław S.I. *L'école de la prière du Père Jean Beyzym au milieu des lépreux.* Prier et servir (1990) 1, 43-61.

Biard Pierre 1567-1622.

868 CARILE Paolo. *Lescarbot e Biard. La prima «querelle» sull'evangelizzazione in «Nouvelle-France», ovvero lo sguardo impedito.* Dans: *Scritti sulla Nouvelle-France nel Seicento* (Bari, Adriatica 1984) 89-112. – Réédition dans son: *Lo sguardo impedito* (Fasano, Schema 1987) 195-229.

Bidermann Jakob 1578-1639.

869 DÜNNHAUPT Gerhard. *Bidermann, Jacob.* Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 297-321.

870 BEST Thomas W. *Jacob Bidermann's «Cenodoxus» and Tirso de Molina's «El mayor desengaño».* Chloe 10 (1990) 57-70.

Bisselius Johannes 1601-1682.

871 KÜHLMANN Wilhelm. *«Parvus eram»: Zur literarischen Rekonstruktion frühkindlichen Welterfahrung in der «Deliciae veris» des deutschen Jesuiten Johannes Bisselius (1601-1682).* Dans: *Zwischen Renaissance und Aufklärung* (Amsterdam, Rodopi 1988) 163-177.

Bobadilla Nicolás 1509-1590.

872 PARENTE Ulderico. *Nicolás Bobadilla, 1509-1590.* AHSI 59 (1990) 323-344.

Bobola S. Andrzej 1590-1657.

Voir n° 506.

873 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Święty Andrzej Bobola.* Dans: *Polscy święci.* IX (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1986) 67-127.

874 PACIUSZKIEWICZ Mirosław S.I. *Dzieje kultu św. Andrzeja Boboli.* Ruch Biblijny i Liturgiczny 42 (1989) 378-391.

Traduction: Histoire du culte de saint A. B.

Boscop Arent thoe 1586-1622.

875 LENSEN Leo en HEITLING Willy H. *Tussen schandpaal en schavot. Boeven, booswichten, martelaren en hun rechters.* Zutphen (Terra) 1986 8⁰ 192.

Voir: Proces tegen Zutphense jezuïet, 64-69.

Borevičius Jonas 1906-1989.

876 NAINYS Bronius. *Sudie kunigui Jonui Borevičiui S.I.* Pasaulio Lietuvis (1989) 11, 27.

Traduction: Adieu au Père J. B.

Borja S. Francisco de 1510-1572.

Voir nº 776.

877 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *El almirante Luis Colón y su familia en Valladolid (1554-1611).* Valladolid (Casa-Museo de Colón) 1986 8⁰ 136. (= Cuadernos colombinos 13).

Voir: San Francisco de Borja y Don Luis Colón, 31-48.

Boruhradský Šimon 1650-1697.

878 *Šimona Boruhradského list o velkém povstání Indiánů v Mexiku, 1692.* [Přeložil Zdeněk KALISTA]. Dans: *Česká touha cestovatelská* (Praha, Odeon 1989) 477-483.

Traduction: Lettre de Š. B. sur la grande révolte des Indiens au Mexique. Dans: Désir bohème de voyager.

Boschetti Giovanni 1631-1705.

879 SIGNORELLI Bruno. *Un contratto di costruzione del XVIII secolo redatto in Cuneo.* Edilizia 34 (1988) 12, 11.

Rédigé par le Fr. G. Boschetti à propos de la «bealera nuova» des jésuites.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

Voir nº 1370.

880 AĆIMOVIĆ Mirko. *Gnoseološki kontekst Boškovićeve «Teorije prirodne filozofije».* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1501-1510.

Résumé: Gnoseologischer Kontext Bošković's «Theorie der Naturphilosophie», 1510.

881 BRUNSKO Zagorska. *Boškovićeva teorija silâ u raspravi «De continuitatis lege».* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1577-1584.

Résumé: Bošković's theory of forces in his treatise «De continuitatis lege», 1584.

882 D'AGOSTINO Salvo. *From Bošković's supplements to the poem of Benedikt Stay. A criticism of one of Newton's alleged proofs of absolute motion.* Synthesis philosophica 4 (1989) 641-647.

Iz Boškovićevih dopuna spjevu Benedikta Staya. Kritika Newtonova navodnog dokaza za apsolutno gibanje. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1605-1610.

883 DJORDJEVIĆ Radomir. *Boškovićeve ideje o prirodi procesa saznanja.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1495-1500.

Rudjer Bošković on the nature of the cognition process. Synthesis philosophica 4 (1989) 549-555.

884 FESTINI Heda. *Neke karakteristike Boškovićeve znanstvene metodologije.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1489-1493.

Some characteristics of Bošković's scientific methodology. Synthesis philosophica 4 (1989) 543-548.

885 Homann Frederick A. S.I. *Boscovich's philosophy of mathematics.* Synthesis philosophica 4 (1989) 557-571.
Boškovićeva filozofija matematike. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1511-1524.

886 Kutleša Stipe. *Boškovićeva filozofija po procjeni Franje Markovića (1887): izvori i uspjesi.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1621-1638.
Bošković's philosophy in the evaluation of Franjo Marković (1887): origins and results. Synthesis philosophica 4 (1989) 659-680.

887 Lewis Albert C. *The influence of Roger Boscovich on Bertrand Russell's early philosophy of physics.* Synthesis philosophica 4 (1989) 649-658.
Utjecaj Rudjera Boškovića na ranu filozofiju fizike Bertranda Russella. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1611-1620.

888 Martinović Ivica. *Bošković o svojoj teoriji sila: od sentencije do teorije prirodne filozofije.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1479-1487.
Bošković on his own theory of forces: from a sentence to the theory of natural philosophy. Synthesis philosophica 4 (1989) 533-542.

889 Martinović Ivica. *Bošković's choice of method at the beginning of his mathemathical career.* Dijalektika 23 (1988) 3-4, 57-71.

890 Martinović Ivica. *Novi medaš u istraživanju Boškovićeva znanstvenog djela.* Anali Zavoda za Povijesne znanosti Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku 26 (1988) 256-259.

Traduction: Une nouvelle borne frontière dans la recherche sur l'oeuvre scientifique de B. – A propos de l'ouvrage signalé dans AHSI 57 (1958) n⁰ 598.

891 Martinović Ivica. *Rudjer Josip Bošković: filozofija i znanost.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1459-1462.
Rudjer Josip Bošković: philosophy and science. Synthesis philosophica 4 (1989) 509-512.

892 Prince Augustus. *The phenomenalism of Newton and Boscovich: a comparative study.* Synthesis philosophica 4 (1989) 591-618.
Newtonov i Boškovićev fenomenalizam: komparativna studija. Filozofska Istraživanja 4 (1989) 1541-1565.

893 Rossi Arcangelo. *R. J. Bošković's philosophy of space.* Synthesis philosophica 4 (1989) 633-640.
Boškovićeva filozofija prostora. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1597-1603.

894 Stipanić Ernest. *Jedna Boškovićeva matematička primjena ideje kontinuiteta i diferencijabilnost funkcije u Boškovićevom vremenu.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1525-1539.
Bošković's mathematical conception of continuity and the differentiability in his time. Synthesis philosophica 4 (1989) 573-589.

895 Stojković Andrija B. K. *Boškovićevo filozofsko shvatanje materije.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1585-1595.
Conception philosophique de la matière selon Boscovich. Synthesis philosophica 4 (1989) 619-631.

896 Stolijković Dragoslav. *Atrakcija i repulzija, shvatanja Boškovićeva, Hegela i Engelsa.* Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1567-1576.

Résumé: Attraction and repulsion in comprehensions of Bošković, Hegel and Engels, 1576.

897 SUPEK Ivan. *Humanist i znanstvenik: Rudjer Bošković*. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1463-1470.
Rudjer Bošković as a humanist and scientist. Synthesis philosophica 4 (1989) 513-521.

898 TOLOMEO Rita. *Ruggiero Giuseppe Boscovich a Bassano*. Atti e memorie della Società dalmata di storia patria 13 (1988-1989) 119-216.
Avec 45 lettres de Bošković, 157-216.

899 ZENKO Franjo. *«Theoria» R. J. Boškovića, putokaz u bit novovjekovne prirodne znanosti*. Filozofska Istraživanja 9 (1989) 1471-1478.
R. J. Bošković's «Theoria», ein Wegweiser in das Wesen der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Synthesis philosophica 4 (1989) 525-531.

Botero Giovanni 1544-1617, jésuite jusqu'en 1580.
Voir nº 380.

900 ALBÓNICO Aldo. *Il mondo americano di Giovanni Botero*. Con una selezione dalle *Epistolae* e dalle *Relationi universali*. Roma (Bulzoni) 1990 8º 220-[310].

Bouhours Dominique de 1628-1702.

901 LEVER Maurice. *L'innommable «Je ne sais quoi»*, Dans: *Du baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de Jeanne Carriat* (Paris, Rougerie 1986) 77-80.

Bourdaloue Louis 1632-1704.

902 JENNY Jean. *Deux livres de prix de Bourdaloue*. Bulletin du bibliophile (1988) 304-316.

Boym Michał 1612-1659.

903 KAJDANSKI E. *«Receptarum Sinensium liber» of Michael Boym*. Janus 73 (1986-1990) 105-124.

Brébeuf S. Jean de 1593-1649.

904 BEAUDET Jean-François. *Les Relations de Jean de Brébeuf de 1635 à 1636: rencontre de deux spiritualités*. Cahiers d'histoire 10 (1989) 1, 49-67.

905 LAFLÈCHE Guy. *La spiritualité des jésuites de la Nouvelle-France. L'interprétation des «visions» de Brébeuf (1640)*. Voix et images 11 (1985-86) 464-474.

Bremond Henri 1865-1933.
Voir nº 367.

906 VELOCCI G. *Bremond, Enrico*. Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 391-393.

Bressani Francesco Giuseppe 1612-1672.

907 CRO Stelio. *Il primo missionario italiano in Canada: Padre Francesco Giuseppe Bressani (1612-1672)*. Veltro 29 (1985) 127-136.

Broët Paschase c.1500-1562.

908 COLPO Mario S.I. *Paschase Broët, c.1500-1562*. AHSI 59 (1990) 239-256.

Browne Francis 1880-1960.

909 O'DONNELL E. E. S.I. *Photographer extraordinary. The life and work of Father Browne*. Studies 79 (1990) 298-306.

Brugger Walter 1904-1991.

910 CORETH Emerich S.I. *Brugger*. Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 90-92.

Brunner August 1894-1985.

911 Neufeld Karl-Heinz S.I. *August Brunner (1894-1985)*. Dans: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. III. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (Graz, Styria 1990) 233-242.

Buffier Claude 1661-1737.

912 Mason Sheila. *Buffier and the impossibility of science*. Dans: *Voltaire and his world* (Oxford, Voltaire Foundation 1985) 201-224.

913 Sánchez Marcos Fernando. *Nota sobre la cultura histórica en el siglo xviii: el Compendio del P. Buffier, manual en el colegio de Nobles de Cardellas*. Pedralbes 8 (1988) 245-254.

914 Trapnell William H. *Claude Buffier*. Dans son: *The treatment of Christian doctrine by philosophers of natural light from Descartes to Berkeley* (Oxford, Voltaire Foundation 1988) 164-177.

Calatayud Pedro de 1689-1773.

915 Peñafiel Ramón A. *Misiones y captación de masa en la España del Antiguo Régimen: Predicación en Murcia del P. Calatayud*. Dans: *Homenaje al Prof. Juan Torres Fontes* (Zaragoza, Pórtico 1987) 1263-1271.

Callenbach Franz 1663-1743.

916 Dünnhaupt Gerard. *Callenbach, Franz*. Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 534-550.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

917 Begheyn Paul J. S.I. *Ein Eckpfeiler der Katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521-1597)*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n° 17) 267-284.

918 Holstein Henri S.I. *La théologie mariale de saint Pierre Canisius*. Dans: *De cultu mariano saeculo xvi*. V (Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis 1984) 217-234.

Carroll John 1736-1815.

Voir n° 1671.

919 Melville Annabelle M. *John Carroll of Baltimore: a bicentennial retrospect*. Catholic Historical Review 76 (1990) 1-17.

920 Spalding Thomas W. *«A revolution more extraordinary»: Bishop John Carroll and the birth of American Catholicism*. Maryland Historical Magazine 84 (1989) 195-222.

Castellani Leonardo 1899-1981, jésuite jusqu'en 1949.

921 Ballesteros Juan Carlos Pablo. *La filosofia de Leonardo Castellani*. Buenos Aires (Ediciones Gladius) 1990 8° 102.

922 Lopes Serrero Fidel. *Castellani y el episcopado*. Buenos Aires (Ediciones El Eremita) 1982 12° 64.

Castiglione Giuseppe 1688-1766.

923 De Paoli Massimo. *Pittore dell'imperatore della Cina*. Meeting (1990) 3-4, 4-6.

924 *Frère Castiglione, peintre de l'empereur de Chine, 1688-1766*. Exposition réalisée par le Musée national des arts asiatiques Guimet. Paris 1990 4° 20, 2 cartes et 2 pl.

925 *Giuseppe Castiglione: 300th birthday anniversary.* Orientations 19 (1988) 11, 44-83.

BODA Yang. *Castiglione at the Qing court. An important artistic contribution,* 44-51.

YU Tseng. *Castiglione: first western painter of underwater fish,* 52-60.

PIRAZZOLI-t'SERSTEVENS Michèle. *The emperor Qianlong's European palaces,* 61-71.

SIU Victoria. *Castiglione and the Yuanming Yuan collections,* 72-79.

ZHU Jiajin. *Castiglione's «Tieluo» paintings,* 80-83.

926 ZHU Jiajin. (Chief Compiler). *Guo bao – Treasures of China.* Hong Kong (Commercial Press) 1983 4⁰ 264.

Voir: Lang Shih-ning [Giuseppe Castiglione] (1688-1766), 149-151.

Caussade Jean-Pierre de 1675-1751.

Voir nº 312.

927 ZOVATTO P. *Caussade, Jean Pierre.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 488-490.

928 Jean-Pierre de Caussade. *Trattato sulla preghiera del cuore.* Edizione italiana a cura di Michel OLPHE-GALLIARD S.I. Roma (Edizioni Paoline) 1984 8⁰ 176. (= Spiritualità – Maestri II 1).

929 CHIMA Maria Giuditta. *Abbandonarsi a Dio. La fiducia nella Provvidenza in J.-P. de Caussade.* Roma (Città Nuova) 1990 8⁰ 112.

Caussin Nicolas 1583-1651.

930 COUPRIE Alain. *Pierre Corneille, lecteur de Caussin?* Dans: *Pierre Corneille* (Paris, Presses Universitaires de France 1985) 235-245.

Cerckel Auguste 1907-1990.

931 DEVOS Paul S.I. *In memoriam: Le Père Auguste Cerckel.* Analecta bollandiana 108 (1990) I-II.

Ceva Tommaso 1648-1737.

932 SIMONUTTI Luisa. *Guido Grandi, scienziato e polemista e la sua controversia con Tommaso Ceva.* Annali della Scuola normale superiore di Pisa 19 (1989) 1001-1026.

Chappuis Pierre 1627-? jésuite jusqu'en 1681.

933 TRON Daniele E. *Sulle tracce dell'autore de: «L'histoire véritable des Vaudois des Vallées de Piémont».* Bollettino della Società di studi valdesi 166 (1990) 3-33.

Lettere del gesuita Pierre Chappuis [1674-1679], 21-33.

Charlevoix Pierre-François-X. de 1682-1761.

934 BIDEAUX Michel. *Charlevoix et l'historiographie littéraire de la Nouvelle-France.* Dans: *Canada ieri e oggi.* I (Fasano, Schena 1986) 83-101.

935 BOUDREAU Alban. *Le «Projet d'un cours d'Histoire de Nouveau-Monde de P.-F.-X. Charlevoix»: une étude historiographique.* Thèse à l'Université de Montréal 1989.

Chiari Pietro 1711-1785, jésuite jusqu'en 1744.

936 CATTANEI Luigi. *La «Pamela» del Chiari fra le due del Goldoni.* Commentari dell'Ateneo di Brescia (1985) 135-151.

937 EMERY Ted A. *Tom Jones on the Italian stage: The «Orfano» trilogy of Pietro Chiari.* Studies in Eighteenth-Century Culture 18 (1988) 311-322.

938 VAGLIA Ugo. *Pietro Chiari e i bresciani.* Commentari dell'Ateneo di Brescia (1985) 153-169.

Cholewiński Alfred Kazimierz 1936-1988.

939 SULOWSKI Julian. S.I. *Śp. Ks. Alfred Kazimierz Cholewiński S.I.* Ruch Biblijny i Liturgiczny 42 (1989) 394-396.
Bibliografia, 395-396.

Ciervo Antonio 1913-1944.

940 NUZZI Pasquale. *Rievocata la figura e il sacrificio. P. Antonio Ciervo.* Societas 39 (1990) 115-119.

Ciszek Walter J. 1904-1984.

941 CISZEK Walter J. S.I. – FLAHERTY Daniel L. S.I. *On mnie prowadzi.* Warszawa (Przegląd Powszechny) 1990 8º 222.
Hsipailia de shenszu. Taipei (Kuangchi Press) 1986 8º [VI]-262.

942 CISZEK Walter J. S.I. – FLAHERTY Daniel L. S.I. *Z Bogiem w Rosji.* Warszawa (Przegląd Powszechny) 1990 8º 438.

943 MURPHY Edmond S.I. *The Jesuit and the KGB.* Dublin (Irish Messenger Publications) 1986 12º 26.

944 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *La spia del Vaticano.* Popoli (1990) 6, 50-52.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir nº 506.

945 BARROS Raimundo S.I. *Esclavo de los esclavos para siempre. San Pedro Claver S.I.* Cuadernos de espiritualidad 63 (1990) 1-78.

Clavigero Francisco Xavier 1731-1787.

946 *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana, 1731-1787.* México (El Colegio de México) 1988 8º 92.
TANCK DE ESTRADA Dorothy. *Clavigero: Defensor de los idiomas indígenas,* 13-30.
CACHO Xavier S.I. *Francisco Xavier Clavigero S.I. 1731-1787,* 31-40.
TRABULSE Elías. *Clavigero, historiador de la Ilustración mexicana,* 41-57.
MARTÍNEZ ROSALES Alfonso. *La cultura ítalo-mexicana de los jesuitas expulsos,* 59-76.
GONZÁLEZ Luis. *Un mexicano en Europa,* 77-86.

Clorivière Pierre-Joseph Picot de 1735-1820.

947 BLANC Marcelle. *Un contemporain de la Révolution française juge la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1820).* Impacts 2 (1989) 29-47.

948 *Mitten in der Welt. Pierre de Clorivière und seine Gründungen.* Saint-Maxime (Éditions C.I.F.) 1985 8º 32. (= Lebendige Tradition).

949 MORLOT François. *L'oeuvre de Pierre de Clorivière.* Vie consacrée 62 (1990) 266-272.

950 MORLOT François. *Pierre de Clorivière (1535-1820).* Paris (Desclée de Brouwer) 1990 8º 226.

951 MORLOT François. *Pierre de Clorivière. Un témoin de Dieu dans la tourmente.* Vie consacrée 62 (1990) 116-129.

952 *Pierre de Clorivière – Adélaïde de Cicé. Deux voies nouvelles de vie consacrée.* Missi (1990) 75-90.

Codure Jean 1508-1541.

953 COLPO Mario S.I. *Jean Codure, 1508-1541.* AHSI 59 (1990) 315-322.

Coeurdoux Gaston-Laurent 1691-1779.

954 *Moeurs et coutumes des Indiens (1777).* Un inédit du Père G.-L. Coeurdoux S.I. dans la version de N.-J. Desvailx. L'édition par Sylvie MURR. Paris (École Française d'Extrême Orient) 1987 8º 248.

955 MURR Sylvie. *L'indologie du Père Coeurdoux.* Paris (École Française d'Extrême Orient) 1987 8º 250.

Coloma Luis 1851-1915.

956 DEL CORRAL José. *«Pequeñeces» ¿novela madrileña con clave?* Anales del Instituto de estudios madrileños 25 (1988) 443-453.

957 FLYNN Gerard. *Luis Coloma.* Boston (Twayne Publishers) 1987 8º 118.

958 SABIK Kazimierz. *La obra del Padre Luis Coloma en Polonia en los años 1884-1903: recepción editorial y crítica.* Letras de Deusto 19 (1989) 287-297.

Colomés Juan Bautista 1740-1807.

959 ARAGONÉS CHOLBI Clara – GIORDANO GRAMENGA Anna. *Il «Coriolano» di Juan Bautista Colomés.* Dans: *Miscel·lània Joan Fuster.* II (Montserrat, Publicaciones de l'Abadia 1990) 109-120.

Compostella Cristoforo 1535-1610(?), jésuite jusqu'en 1591.

960 COMPOSTELLA Antonio. *Contributo alla conoscenza della vita del P. Cristoforo Compostella S.I., n. 1535 – m. 1610(?).* Roma 1984 4º 92.

Coreth Emerich, né en 1919.

961 MUCK Otto S.I. *Coreth.* Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 107-109.

Corraliza Soto Carlos 1943-1990.

962 ARNÁIZ Amancio S.I. *P. Carlos Corraliza Soto S.I. 30.I.1943 – 8.I.1990.* León [1990] 8º 28.

Costa Manuel da 1601-1667.

963 CUSATI-COVUCCIA Maria Luisa. *Un problema di bibliografia testuale: l'«Arte de furtar» e l'ultima volontà dell'autore.* Dans: *Studi in memoria di Erilde Melillo Reali* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1989) 63-75.

Costanzo B. Camillo 1572-1622.

964 DE FIORES Stefano. *Indagini storiche sulle origini del beato Camillo Costanzo. Bovalino mia patria!* Calabria sconosciuta 43 (1989) 73-77.

Couplet Philippe 1623-1693.

965 *Philippe Couplet S.I. (1623-1693), the man who brought China to Europe.* Edited by Jerome HEYNDRICKX C.I.C.M. Nettetal (Steyler Verlag) 1990 8º 260. (= Monumenta Serica Monograph Series 22).

GORDS Peter. *Philippe Couplet of Mechlin, a Jesuit in Belgium,* 21-35.

COLLANI Claudia von. *Philippe Couplet's missionary attitude towards the Chinese in «Confucius Sinarum philosophus»*, 37-54.
CHAN Albert S.I. *Towards a Chinese Church: The contribution of Philippe Couplet S.I. (1622-1693)*, 55-86.
DEMAEREL Paul. *Couplet and the Dutch*, 87-120.
FOSS Theodore Nicholas. *The European sojourn of Philippe Couplet and Michael Shen Fuzong, 1683-1692*, 121-140.
WITEK John S.I. *Philippe Couplet: A Belgian connection to the beginning of the seventeenth-century French Jesuit mission in China*, 143-161.
MALATESTA Edward J. S.I. *The last voyage of Philippe Couplet*, 163-181.
MUNGELLO D. E. *A study of the prefaces to Ph. Couplet's «Tabula chronologica monarchiae sinicae» (1686)*, 183-199.
LUNDBAEK Knud. *Philippe Couplet in the writings of T. S. Bayer*, 201-209.

Cressolles Louis de 1568-1634.

966 FUMAROLI Marc. *Le «Vacationes autumnales» di Padre Louis de Cressolles*. Dans son: *Eroi e oratori* (Bologna, Il Mulino 1990) 249-290.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 599.

Curci Carlo Maria 1809-1891, jésuite jusqu'en 1877.
Voir n⁰ 383 522.

967 MUCCI Giandomenico S.I. *Piamarta, Curci e Capretti. Un problema storiografico*. Civiltà cattolica (1990) 4, 131-141.

Dalmases Cándido de 1906-1986.

968 BATLLORI Miquel S.I. *Cándido de Dalmases y Jordana S.I., en su LXXV cumpleaños*. Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 173-174.
Cf. AHSI 51 (1982) n⁰ 484.

Dandini Girolamo 1552-1634.

969 ROUSSOS-MELIDONES Markos. *Perigraphes periochon tès Ellados kai tès Kuprou apo pateres iesouitas*. 1. *Perigraphè tès Kuprou apo ton P. Ieronymo Dandini (1597)*. Synchrona Bèmata (1990) 1, 49-57.

Daniélou Jean 1905-1974.

970 *Lettres du Général au Père Daniélou*. Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 16 (1990) 70-71.

971 JACQUIN François. *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste: l'enseignement du Père Daniélou*. Paris (Beauchesne) 1987 8⁰ 272.

972 RONDEAU Marie-J. *Le Père Daniélou au Concile*. Dans: *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)* (Rome, École Française de Rome 1989) 333-337.

D'Aria Francesco Saverio 1889-1976.

973 J[APPELLI] F[ilippo S.I.] *P. D'Aria, un apostolo appassionato e poeta*. Societas 39 (1990) 38-39.

De Buck Victor 1817-1876.

974 JURICH J. P. *The ecumenical relations of Victor de Buck S.I. with Anglican leaders on the eve of Vatican I*. Dissertation at the University of Louvain-la-Neuve 1988 8⁰ IX-823.

De Dominis Marcantonio 1560-1624, jésuite jusqu'en 1597.

975 Marc'Antonio De Dominis. *La pace della religione*. A cura di Enrico DE MAS. Tirrenia (Edizioni del Clero) 1990 8⁰ XL-126. (= Eirenicon 3).

Dehergne Joseph 1903-1990.

976 MALATESTA Edward S.I. *Joseph Dehergne S.I. (1903-1990)*. Sino-Western Cultural Relations Journal 12 (1990) 1-2.

Foss Theodor N. *Preliminary bibliography of works by Joseph Dehergne S.I.*, 3-6.

Del Alcázar Luis 1554-1613.

977 OLIVARES Estanislao S.I. *Luis del Alcázar (1554-1613). Datos biográficos. Sus escritos. Bibliografía.* Archivo teológico granadino 52 (1989) 5-50. – Suit:

Luis del Alcázar S.I. *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi (1614)*. Presentación, estudio y comentarios por Francisco CONTRERAS C.M.F. 51-168.

Del Castillo Francisco 1615-1673.

978 NIETO VÉLEZ Armando S.I. *Francisco del Castillo, misionero popular de Lima.* Revista teológica limense 24 (1990) 134-143.

979 ROUILLÓN José Luis S.I. *Una amistad ejemplar. Francisco del Castillo y Antonio Ruiz de Montoya (1643-1652)*. Revista teológica limense 24 (1990) 123-133.

Delidel Claude 1594-1671.

980 FUMAROLI Marc. *Rhétorique, dramaturgie et spiritualité: Pierre Corneille et Claude Delidel S.I.* Dans: *Mélanges offerts à Georges Couton* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1981) 271-287.

Corneille e Claude Delidel. Dans son: *Eroi e oratori* (Bologna, Il Mulino 1990) 169-196.

Della Bella Ardelio 1655-1737.

Voir nº 591-593.

981 *Isusovac Ardelio Della Bella (1655-1737). Radovi medjunarodnoga znanstvenog simpozija, Split, 14-15 listopada 1988.* Priredio Drago ŠIMUNDŽA. Split-Zagreb (Crkva u Svijetu i Obnovljeni Život) 1990 8º 356.

KORADE Mijo S.I. *Misijsko djelovanje isusovaca u našim krajevima i Della Bella kao apostol Dalmacije*, 11-21.

SIRONIĆ-BONEFAČIĆ Nives. *Nastanak i izvori Della Bellina rječnika (Dizionario italiano, latino, illirico, Venezia, 1728)*, 23-49.

PUTANEC Valentin. *Mjesto Della Belle u povijesti hrvatske leksikografije*, 51-54.

BONAZZA Sergio. *Ardelio Della Bella u povijesti slavistike*, 55-60.

BRATULIĆ Josip. *Ardelio Della Bella u okviru hrvatskoga propovjedništva XVIII. stoljeća*, 61-74.

PERILLO Francesco Saverio. *«Razgovori i pripovidagna», Ardelija Della Belle i tadašnje talijansko propovjedništvo*, 75-79.

MELLINATO Giuseppe S.I. *Otac Ardelio Della Bella i misionarska metoda oca Pavla Segnerija Starijeg*, 81-84.

ČULIĆ Mladen. *Doprinos Della Belle hrvatskoj juridičkoj terminološkoj kulturi*, 85-89.

DADIĆ Žarko. *Matematičko i fizikalno nazivlje u rječniku Ardelija Della Belle*, 91-95.

VONČINA Josip. *Della Bellin «Dizionario» u hrvatskom narodnom preporodu*, 97-128.

SIRONIĆ-BONEFAČIĆ Nives. *Riječi i poslovice iz Della Belle kod Vuka St. Karadžića*, 129-146.

PANTIĆ Miroslav. *Ardelio Della Bella i Dubrovnik*, 147-164.

PRIJATELJ Kruno. *Ardelio Della Bella i dubrovačka isusovačka crkva u okviru isusovačkog baroka*, 165-173.

ŠIMUNDŽA Drago. *Ardelio Della Bella i splitska sredina. Književne prilike i Ilirska akademija,* 175-186.

JERNEJ Josip. *Paralela izmedju Mikaljine i Della Belline gramatike,* 187-191.

JEMBRIH Alojz. *Lingvokonvergentnost u rječnicima Sušnik-Jambrešića i Della Belle,* 193-204.

DUPLANČIĆ Arsen. *O hospiciju splitskih isusovaca u XVIII. stoljeću i portretima Ardelija Della Belle,* 295-309.

ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Duhovni lik oca Della Belle,* 311-321.

FRANIĆ Frane. *Duhovna izgradnja i značaj Ardelija Della Belle,* 323-329.

TRSTENJAK Tonči S.I. *Dogmatski i moralni sadržaj Della Bellinih propovijedi,* 331-335.

Traductions: Le jésuite A. D. B. Actes du Symposium international scientifique, Split, 14-15 octobre 1988.

L'activité missionnaire des jésuites dans notre pays et D. B. apôtre de la Dalmatie. – Origines et sources du dictionnaire de D. B. (Dizionario ... 1728). – La place de D. B. dans l'histoire de la lexicographie croate. – A. D. B. dans l'histoire de la slavistique. – A. D. B. dans l'ensemble de l'éloquence sacrée croate au XVIIIe siècle. – «R. i pr.» de A. D. B. et l'éloquence sacrée italienne contemporaine. – Le P. A. D. B. et la méthode missionnaire du P. P. S. sénior. – La contribution de D. B. à la terminologie croate de la culture juridique. – Les termes mathématiques et physiques dans le dictionnaire de A. D. B. – Le dictionnaire de D. B. dans la renaissance populaire croate. – Voix et proverbes de D. B. chez Vuk St. Karadžić. – A. D. B. et Dubrovnik. – A. D. B. et l'église des jésuites à Dubrovnik dans l'ensemble du baroque jésuite. – A. D. B. et le milieu de Split. – La situation littéraire et l'Académie illyrienne. – Comparaison entre la grammaire de Micaglia et celle de D. B. – Convergence linguistique dans les dictionnaires de S.-J. et D. B. – L'hospice des jésuites à Split au XVIIIe siècle et les portraits de A. D. B. – Le profil spirituel du P. A. D. B. – La grandeur spirituelle et le caractère de A. D. B. – Le contenu dogmatique et moral des sermons de D. B.

Delp Alfred 1907-1945.

982 BLEISTEIN Roman S.I. *Delp, Alfred.* Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 212-213.

Del Rio Martin-Antoine 1551-1608.

983 SHUMAKER Wayne. *Martin Delrio: Disquisitionum magicarum libri sex.* Dans son: *Natural magic and modern science. Four treatises, 1590-1657.* (Binghamton, NY, Medieval and Renaissance texts and studies 1989) 70-93.

De Mello Anthony 1931-1987.

984 G[ONZÁLEZ] VALLÉS Carlos S.I. *Tony De Mello, autore di «Il canto degli uccelli», raccontato da un amico.* Milano (Edizioni Paoline) 1990 8° 252. (= Scaffale Eppì 1).

Liberto de tudo. Anthony de Mello, um profeta para a nosso tempo. São Paulo (Edições Loyola) 1990 8° 164.

Traductions du livre signalé dans AHSI 58 (1989) n° 610.

985 G[ONZÁLEZ] VALLÉS Carlos S.I. *Tony De Mello.* Vidyajyoti 52 (1988) 199-203.

Présentation de son livre signalé dans AHSI 58 (1989) n° 610.

De Nobili Roberto 1577-1656.

Voir n° 12 41 741.

986 CLOONEY Francis X. S.I. *Christ as the Divine Guru in the theology of Roberto de Nobili.* Dans: *One faith, many cultures* (Maryknoll, NY, Orbis Books 1988) 25-40.

987 CLOONEY Francis X. S.I. *Roberto de Nobili, adaptation and the reasonable interpretation of religion.* Missiology 18 (1990) 25-36.

988 De Smet Richard S.I. *The wide range of de Nobili's doctrine.* Vidyajyoti 52 (1988) 159-164.

Article de compte rendu du volume signalé dans AHSI 57 (1988) n⁰ 673.

Desfontaines Pierre-François 1685-1745, jésuite jusqu'en 1717.

989 Benhamou Paul. *Index des «Jugements sur les ouvrages nouveaux» (1744-1746) de Desfontaines.* Genève (Slatkin) 1986 8⁰ 148.

990 Benhamou Paul. *Les lecteurs des périodiques de Desfontaines.* Dans: *La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime* (Amsterdam, Maarssen 1988) 139-151.

991 Weil François. *Desfontaines et quelques autres traducteurs de l'anglais.* Dans: *Du baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de Jeanne Carriat* (Paris, Rougerie 1986) 114-123.

Desideri Ippolito 1684-1733.

992 Ippolito Desideri S.I. *Il «Ṅes legs». Il sommo bene e fine ultimo.* Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Toscano S.X. Roma (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente) 1989 8⁰ 360. (= Opere tibetane di ... 4).

993 Gispert-Sauch G. S.I. *Tibetan Christian literature. Remembering a centenary* ... Ignis Studies 3 (1985) 1, 26-34. – Réédition: *Desideri and Tibet.* Tibet Journal 15 (1990) 2, 29-39.

Diebels Franz Xaver 1863-1943.

994 Pe. Francisco Xavier Diebels S.I. *Rosas e espinhos. Reminiscências de 50 anos de vida missionária em cidades colônias, campanha e coxilhas do Sul do Brasil, escritas a pedido do R. Pe. Provincial.* [Apresentação do Pe. Arthur Rabuske S.I.] São Leopoldo (Instituto Anchietano de Pesquisas) 1988 8⁰ 174. (= Publicações Avulsas 9).

Dillard Victor 1897-1945.

995 Duclos Paul S.I. *Le Père Dillard, mort à Dachau.* Christus 37 (1990) 371-382.

Dobrizhoffer Martin 1718-1791.

996 Buffa Josefa L. *Omnipresencia del narrador en «Historia de los Abipones» de M. Dobrizhoffer.* Dans: *Cuarto Encuentro de geohistoria regional* (Resistencia, Instituto de investigaciones geohistóricas 1984) 53-84.

Drexel Jeremias 1581-1638.

997 Dünnhaupt Gerhard. *Drexel, Jeremias.* Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 567-610.

Drzymała Kazimierz 1905-1990.

998 Darowski Roman S.I. *Rozmiłowany w dziejach własnego zakonu. Ks. Kazimierz Drzymała S.I. (1905-1990).* Homo Dei 59 (1990) 232-234.

Traduction: Ravi par l'histoire de son propre Institut.

Du Bourguet Pierre 1910-1988.

999 Graffin François S.I. *In memoriam. Le Père Pierre du Bourguet (1910-1988).* Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris (1989) 3, 121-125.

Dulles Avery R., né en 1918.

1000 Kirmse Anne-Marie Ross. *The Church and the churches: A study of ecclesiological and ecumenical developments in the writings of Avery Dulles S.I.* Dissertation at Fordham University, Bronx, NY 1989 4⁰ 284.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 980.

Dunne George H., né en 1905.

1001 *King's pawn. The Memoirs of George H. Dunne S.I.* Chicago, IL (Loyola University Press) 1990 8º xiv-502.

Eliano Giovanni Battista 1530-1589.

1002 Palumbo Genoveffa. *Forme della morale e immagini del peccato: la «Dottrina christiana» di G. B. Eliano.* Atti della Accademia pontaniana 36 (1987) 161-205.

1003 Prosperi Adriano. *Intorno ad un catechismo figurato del tardo '500.* Quaderni di Palazzo Te (1985) gen.-giu., 45-53.
A propos du catéchisme du P. Eliano publié en 1587.

Ellacuría Ignacio 1930-1989.

Voir nº 651.

1004 Aguirre José María. *Ignacio Ellacuría: razón y liberación.* Lumen 39 (1990) 3-8.

1005 Codina Víctor S.I. *Ignacio Ellacuría teólogo y mártir.* Cuarto intermedio (1990) febrero, 35-49; aussi dans: Revista latinoamericana de teología 7 (1990) 263-269.

1006 Flores García Víctor. *El pensamiento político de Ignacio Ellacuría.* Dans: *Universidad y cambio social* (nº 666) 7-44.

1007 González Faus José Ignacio S.I. *Mi deuda con Ignacio Ellacuría.* Revista latinoamericana de teología 7 (1990) 255-262.
Dankschuld an Ignacio Ellacuría. Orientierung 54 (1990) 217-220.

Espinal Luis 1932-1980.

1008 Albó Xavier S.I. *El testimonio de Luis Espinal. 10 años después.* Cuarto intermedio (1990) febrero, 60-70.

Espinosa Pólit Aurelio 1894-1961.

1009 Bravo Santillán Julián G. S.I. *Aurelio Espinosa Pólit S.I. Apóstol de la educación católica y de la evangelización de la cultura.* Quito («Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit») 1990 8º 172.

Fabri Honoré 1607-1688.

Voir nº 776.

1010 Caruso E. *Honoré Fabri gesuita e scienziato.* Dans: *Miscellanea secentesca* (Milano, Cisalpino 1987) 85-126.

Faludi Ferenc 1704-1779.

1011 Sill Ferenc. *Faludi Ferenc, 1704-1779.* Vasi Szemle 43 (1989) 383-393.

1012 Vargha Balázs. *Faludi Ferenc, 1704-1779.* Dans son: *Jelek, jelképek, jellemek* (Budapest, Magvető 1984) 141-179.
Traduction: Signes, symboles, caractères.

Favre B. Pierre 1506-1546.

1013 Pietro Favre S.I. *Memorie spirituali.* A cura di Giuseppe Mellinato S.I. Casale Monferrato (Piemme) 1990 12º 384. (= Collana Gesuiti: biografie e documenti).

1014 Brenninkmeyer Edgar S.I. *Auf dem Reichstag in Regensburg 1541. Rechtfertigung durch den Glauben in Liebe.* Dans: *Ignatius von Loyola* (nº 17) 245-252.

1015 HENRICI Peter S.I. *Der erste Jesuit in Deutschland. Peter Faber (1506-1546).* Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 231-244.

1016 MELLINATO Giuseppe S.I. *Pierre Favre, 1506-1546.* AHSI 59 (1990) 185-190.

Ferreyra Ramón G., né en 1897.

1017 FERREYRA Ramón G. S.I. *Mis vivencias en los colegios jesuitas.* Buenos Aires 1989 8⁰ 48.

Feřt Václav 1903-1986.

1018 PEJSKAR Jožka. *Feřt Václav. * 23.12.1903, Rožd'alovice u Jičína, † 4.4.1986, Řím, Itálie.* Dans son: *Poslední pocta,* III (Philadelphia, Pa. 1989) 53.

Fessard Gaston 1897-1978.

Voir n⁰ 251 279 1629.

1019 Gaston Fessard S.I. *Au temps du Prince-Esclave. Écrits clandestins, 1940-1945.* Présentation et notes de Jacques PRÉVOTAT. Paris (Criterion) 1989 8⁰ 264.

1020 SALES Michel S.I. *Gaston Fessard (1897-1978).* Dans: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* III. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert* (Graz, Styria 1990) 487-499.

1021 S[ALES] M[ichel S.I.] *Gaston Fessard (1897-1978) un philosophe chrétien engagé dans l'histoire de son temps.* Dans: Gaston Fessard. *Hegel, le christianisme et l'histoire* (Paris, Presses Universitaires de France 1990) 17-21. – *Bibliographie de Gaston Fessard,* 300-317.

Finance Joseph de, né en 1904.

1022 SAVARESE Paolo. *L'io e l'altro nel pensiero di Joseph de Finance. Linee di un'analisi fenomenologica della relazione intersoggettiva quale radice del diritto in quanto regola co-esistenziale.* Rivista internazionale di filosofia del diritto 64 (1987) 659-697.

Finaz Marc 1815-1880.

1023 PETER Jean-Louis. *Deux princesses malgaches à Mohéli.* Omaly sy Anio 25-26 (1987) 241-255.

Voir: Premières visites du P. Finaz à Mohéli, etc., 246-250; La place du manuscrit du P. Finaz parmi les autres sources, etc., 250-253.

Finn Francis 1859-1928.

Voir n⁰ 776.

1024 SHANLEY Kevin O.Carm. *The fabulous stories of Father Finn.* Liguorian 76 (1988) July, 16-19.

Fitzmyer Joseph A., né en 1920.

1025 *Bibliography of Joseph A. Fitzmyer S.I.,* Dans: *To touch the text. Biblical and related studies in honor of Joseph A. Fitzmyer S.I.* (New York, Crossroad 1989) 390-412.

Fitzsimon Henry 1566-1643.

1026 SHARPE Richard. *The origin and elaboration of the «Catalogus praecipuorum sanctorum Hiberniae» attributed to Fr. Henry Fitzsimon S.I.* Bodleian Library Record 13 (1989) 202-230.

Fransen Piet 1913-1983.

Voir n⁰ 776.

1027 CUTINHA Simon Marian. *The authority and interpretation of ecumenical councils in the thought of Piet Fransen S.I.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1988 4⁰ 330.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3060-3061.

Fritz Samuel 1651-1725.

Voir nº 776.

1028 *Samuela Fritze zpráva o cestě po Amazonce, 1689-1691.* Přeložila Simona BINKOVÁ. Dans: *Česká touha cestovatelská* (Praha, Odeon 1989) 453-476.

Traduction: Rapport de S. F. sur le voyage sur le fleuve Amazone. Dans: Désir bohème de voyager.

Frodl Ferdinand 1886-1964.

1029 DIETRICH D. J. *Ferdinand Frodl: an Austrian solidarist and social theorist in the Third Reich.* Église et théologie 20 (1989) 99-121.

Gaetani Ottavio 1566-1620.

1030 CABIBBO Sara. *Le «Vitae sanctorum siculorum» di Ottavio Caietano.* Dans: *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo* (Fasano di Brindisi, Schena Editore 1990) 181-195.

Suit immédiatement:

MODICA Marilena. *La santità femminile nelle «Vitae sanctorum siculorum» di Ottavio Gaetani.* 197-213.

Gagarin Ivan 1814-1882.

Voir nº 776.

1031 *Neizdannye pis'ma A. I. i N. I. Turgenevykh.* Simvol 19 (1988) 185-252.

Traduction: Lettres inédites d'Alexandre et Nicolas Tourgueniev. – Toutes les lettres (sauf la dernière) sont adressées au P. I. Gagarin.

1032 *Neizdannye pis'ma I.S. Gagarina A. I. Turgenevu. Statja pervaja (1838-1841).* Publikacija, podgotovka teksta, vstupitel'naja zametka i primečanija V. A. MIL'ČINOY i A. L. OSPOVATA. Simvol 22 (1989) 217-236.

Traduction: Lettres inédites de I. S. Gagarin à A. I. Tourgueniev. Part I (1838-1841).

1033 LINEHAN Dennis S.I. *Jean-Xavier Gagarin and the foundation of Études.* Diakonia 21 (1987) 2, 89-98.

Gagliardi Achille 1537-1607.

Voir nº 776.

1034 IPARRAGUIRRE I. S.I. *Gagliardi, Achille.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 1069-1070.

Gaiffier Baudouin de 1897-1984.

1035 ALVERNY M.-Th. d'. *Baudouin de Gaiffier d'Hestroy S.I. (1897-1984).* Bibliothèque de l'École des chartes 147 (1989) 679-681.

1036 BATLLORI Miquel S.I. *Sur l'édition de l'autobiographie de Raymond Lulle par le Père de Gaiffier.* Dans son: *Temas* (nº 7) 21-24.

Cf. AHSI 52 (1983) nº 642.

Gallissà Luciano 1731-1810.

1037 BATLLORI Miquel S.I. *El problema de la division de las ciencias en el siglo XVIII (Actitud de Luciano Gallissà, exiliado en Ferrara).* Dans son: *Temas* (nº 7) 115-120.

Cf. AHSI 57 (1988) nº 699.

Garasse François 1583-1631.

Voir nº 776.

1038 SIMONIN Michel. *Garasse recenseur.* Dans: *La lingua francese nel Seicento* (Bari, Adriatica – Paris, Nizet 1989) 197-211.

Gardin Giacomo, né en 1905.

1039 GARDIN Giacomo S.I. *Dieci anni di prigionia in Albania (1945-1955)*. Roma (Civiltà cattolica) 1986 8⁰ 96.

Banishing God in Albania. The prison memoirs of Fr. Giacomo Gardin S.I. San Francisco (Ignatius Press) 1988 8⁰ 166.

Garrucci Raffaele 1812-1885.

Voir n⁰ 776.

1040 FERONE Claudio. *Raffaele Garucci S.I., archeologo ed epigrafista*. Societas 39 (1990) 145-149.

Garuckas Karolis 1908-1979.

1041 LAURIŪNAS Jonas. *Tvirtą Dievo žmogų prisimenant*. Katalikų Pasaulis (1989) 6, 22.

Traduction: En se rappelant de l'homme fort de Dieu.

Gengell Jerzy 1657-1727.

Voir n⁰ 776.

1042 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella S.I. (1657-1727)*. Dissertation à la Faculté Philosophique de Kraków 1989.

Traduction: Le problème de l'athéisme et de l'immortalité de l'âme humaine dans les oeuvres de F. G.

Giordano Goffredo 1902-1989.

1043 *P. Goffredo Giordano S.I. (1902-1989)*. Napoli 1989 12⁰ 12.
MUCCI Giandomenico S.I. *Per gli altri nella fedeltà e libertà*, 4-7.
CHIRIATTI Realino S.I. *L'uomo di una sola strada*, 8-12.

Giorgianni Gianni, né en 1924.

1044 COTTONE Giuseppe. *I possessori del Vangelo nel romanzo di Gianni Giorgianni*. Dans son: *Echi. Presentazioni critiche* (Palermo, Palumbo 1988) 87-100.

Godinho Manuel 1633-1712, jésuite jusqu'en 1667.

1045 *Intrepid itinerant. Manuel Godinho and his Journey from India to Portugal in 1663*. Edited with an introduction and notes by John CORREIA-AFONSO S.I. Translation of the Portuguese text by Vitalio LOBO and John CORREIA-AFONSO S.I. Bombay (Oxford University Press) 1990 8⁰ XII-254.

1046 COELHO Jacinto do Prado. *Postscript to an Odyssey: More light on Manuel Godinho*. Modern Asian Studies 22 (1988) 491-502.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

1047 Luigi Gonzaga. *Lettere e scritti*. A cura di Gualberto GIACHI S.I. Roma (Città Nuova) 1990 8⁰ 306. (= Spiritualità nei secoli 40).

Introduzione, 7-75. Lettere di Luigi Gonzaga (1578-1591), 77-197. Scritti di Luigi Gonzaga (1583-1590), 199-261.

1048 *Angelus in carne iconismis illustratus. Das ist Engelreines Leben des Heiligen Aloysii Gonzaga aus der Gesellschafft Iesu in Kupffer vorgestellt. Von Iacob Andreas Friedrich in Augspurg*. Mantova (Montedipe) [1990] 4⁰ 60-[60].
CHIUSANO Italo Alighiero. *«Continuerei a giocare»*, 5-59.

1049 BRUNELLI Roberto. *Un uomo di nome Luigi*. Roma (Editrice A.V.E.) 1990 8⁰ 216.

1050 MAROCCHI Massimo. *I Gonzaga di Castiglione delle Stiviere. Vicende pubbliche e private del casato di san Luigi*. Castiglione delle Stiviere (Rotary Club) 1990 8⁰ 702.

1051 PADOAN Enrico S.I. *S. Luigi Gonzaga.* Modena (Artestampa) [1990] 12⁰ 48. (= Collana: La Compagnia di Gesù e le missioni).

1052 SIMONI Rino. *Luoghi aloisiani. IV centenario della morte di san Luigi Gonzaga (1591-1991).* Castiglione delle Stiviere (Basilica-Santuario di san Luigi Gonzaga) 1990 4⁰ 174.

González de Santa Cruz S. Roque 1576-1628.

Voir n⁰ 607.

1053 IRALA BURGOS Jerónimo. *Roque González: comunicador de la fe con el Evangelio.* Medellín 14 (1988) 349-362.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 46 (1977) n⁰ 431.

1054 MCNASPY Clemente J. S.I. *Un conquistador sin espada. San Roque González de Santacruz.* Bogotá (CELAM) 1989 8⁰ 168. (= Colección V Centenario 36).

Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 598.

1055 MICÓ Tomás L. *Roque González de Santa Cruz.* [2ª edición]. Asunción (Artes Gráficas Zamphirópolos) 1982 8⁰ 120.

Cf. Bibliographie III n⁰ 7699.

1056 QUEVEDO Roberto. *Raíces familiares de Roque González, primer santo paraguayo.* Estudios paraguayos 15 (1987) 123-129.

Gracián Baltasar 1601-1658.

1057 Baltasar Gracián. *L'eroe. Il saggio.* Traduzione e note di Antonio GASPARETTI. Parma (U. Guanda) 1986 8⁰ 168. (= Biblioteca della Fenice).

1058 ARRABAL Luce. *Les métamorphoses inspirées de la mythologie dans le «Persiles» et le «Criticón».* Dans: *Mélanges offerts à Maurice Molho.* I (Paris, Éditions Hispaniques 1988) 179-192.

1059 AYALA Jorge M. *La agudenza prudencial.* Criticón 35 (1988) 7-12.

1060 AYALA Jorge M. *Baltasar Gracián y el ingenio.* Cuadernos salmantinos de filosofía 16 (1989) 177-189.

1061 AYALA Jorge M. *Vladimir Jankélévitch, admirateur de Gracián.* Philosophie 12-14 (1986-1988) 157-162.

1062 BATLLORI Miquel S.I. *Sull'attuale interesse per Baltasar Gracián.* Dans son: *Temas* (n⁰ 7) 93-94.

Cf. AHSI 57 (1988) n⁰ 708.

1063 BLANCO Mercedes. *El mecanismo de la ocultación. Análisis de un ejemplo de agudeza.* Criticón 35 (1988) 13-36.

1064 CHECA Jorge. *Gracián lector de Ariosto: Huellas del «Orlando furioso» en el «Criticón».* Hispania 71 (1988) 743-751.

1065 CHEVALLIER Maxime. *Gracián frente a Quevedo.* Nueva revista de filología hispánica 36 (1988) 1069-1077.

1066 GAMBIN Felice. *Stile e prudenza del gusto in Baltasar Gracián. Tra giudizio estetico e filosofia pratica.* Museum patavinum (1987) 89-102.

1067 GUY Alain. *Tradición y modernidad en el «Criticón» de Gracián.* Cuadernos salmantinos de filosofía 16 (1989) 167-175.

1068 Jammes Robert. *Gracián y la política (actualidad del «Criticón»).* Dans: *Política y literatura.* IV. *Ciclo literario* (Zaragoza, Caja de ahorros 1988) 65-83.

1069 L.E.S.O. (UA 1050 del C.N.R.S.) *Trescientas notas para una mejor comprensión literal del Criticón (segunda y tercera parte).* Criticón 35 (1988) 189-245.

Cf. AHSI 56 (1987) nº 656.

1070 Lakhdari Sadi. *«El del criado»: le fantasme de démembrement chez Baltasar Gracián.* Dans: *Mélanges offerts à Maurice Molho.* I (Paris, Éditions Hispaniques 1988) 359-368.

1071 Lorenzo Emilio. *Gracián traducido en Europa.* Cuadernos para investigación de la literatura hispánica 10 (1988) 219-229.

1072 Ly Nadine. *A la lettre: pour une lecture littérale du «Criticón».* Dans: *Mélanges offerts à Maurice Molho.* I (Paris, Éditions Hispaniques 1988) 391-400.

1073 Pelegrín Benito. *«Critica de reflección» y reflexión sobre la crítica.* Criticón 35 (1988) 37-72.

1074 Pelegrín Benito. *Manière et manière d'être chez Baltasar Gracián.* Dans: *Manierismo e letteratura* (Torino, A. Meyner 1987) 525-533.

1075 Prost Gisèle. *«El Criticón» de B. Gracián, roman initiatique.* Crisol 5 (1986) oct., 11-20.

1076 Roux Lucette-Elyane. *Le miroir d'Artemia, ou les métamorphoses du mythe gréco-latin dans l'allégorie gracianesque.* Dans: *Mélanges offerts à Maurice Molho.* I (Paris, Éditions Hispaniques 1988) 557-582.

1077 Schulz-Buschhaus Ulrich. *Baltasar Gracián: «El Criticón».* Dans: *Der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann-Bagel 1986) 126-144.

1078 Smith Hilary Dansey. *The ages of man in Baltasar Gracián's «Criticón».* Hispanófila 32 (1988-89) 1, 35-47.

1079 Solano Camón Enrique. *Notas acerca del significado histórico del P. Gracián en torno a 1640.* Criticón 45 (1989) 71-80.

1080 Vaillo Carlos. *Los franceses, antípodas de los españoles en Gracián.* Dans: *Imágenes de Francia en las letras hispánicas* (Barcelona PPU 1989) 417-425.

Grienberger Christoph 1564-1636.

1081 Baldini Ugo. *Additamenta galilaeana.* II. *Galileo nelle lettere dell'Elettore di Colonia e di Riccardo de Burgo a Christoph Grienberger.* Nuncius 2 (1987) 1, 3-36.

Grisar Hartmann 1845-1932.

1082 Weber Christoph. *Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur. Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860-1914.* Köln (Böhlau) 1984 8º xviii-178. (= Kölner Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte 4).

D'après l'auteur: H. Grisar «war der Mann, der Fr. X. Kraus den schwersten Schlag versetzt hatte», cf. chap. 7, 91-126.

Grodziecki B. Melchior 1584-1619.

1083 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Błogosłowiony Melchior Grodziecki.* Dans: *Polscy święci.* IV (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1986) 108-125.

Guibert Joseph de 1877-1942.

1084 LIUIMA A. S.I. *Guibert (de), Giuseppe.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 1231-1233.

Habdelić Juraj 1609-1678.

Voir nº 591.

1085 *Dictionar, ili réchi szlovenszke ... Trudom Jurja Habdelicha, ...* Graz (Widmanstadt) 1670 – Zagreb (Kršćanska Sadašnjost) 1989 12º [452]-30.

La réimpression en fac-similé est suivie de deux études:

BRATULIĆ Josip. *Juraj Habdelić. Život i djelo,* 1-15.

HORVAT Vladimir S.I. *Juraj Habdelić medju isusovačkim leksikografima,* 16-26.

Traduction. J. H. Vie et oeuvres. – J. H. parmi les lexicographes jésuites.

Halkin François 1901-1988.

1086 PASCHOS P. B. *François Halkin (1901-1988).* Theologia 60 (1989) 826-828.

Hanxleden Johann Ernst 1681-1732.

1087 MUNDARAN A. Mathias C.M.I. *An «unknown» oriental scholar: Ernst Hanxleden (Arnos Pathiri).* Indian Church History Review 23 (1989) 39-63.

Hardouin Jean 1646-1729.

1088 SGARD Jean. *Et si les Anciens étaient modernes ... Le «Système du P. Hardouin.* Dans: *D'un siècle à l'autre. Anciens et Modernes* (Marseille, C.M.R. 17, 1987) 209-219.

Healy Patrick F. 1834-1910.

1089 FOLEY Albert S. S.I. *Dream of an outcast. Patrick F. Healy. The story of the slaveborn georgian, who became the second founder of America's great Catholic University, Georgetown.* Tuscaloosa, Alabama (Portals Press) 1989 8º x-302.

Hemelman Jorge 1574-1637.

1090 OLIVARES Estanislao S.I. *Jorge Hemelman (1574-1637). Datos biográficos. Sus escritos.* Archivo teológico granadino 53 (1990) 77-130.

Heras Henry 1888-1955.

Voir nº 775.

1091 CORREIA-AFONSO John S.I. – FERNANDES Dominic A. *Henry Heras S.I. (1888-1955). A bibliography.* Dans: H. Heras. *Indological studies* (Bombay, Heras Institute 1990) 187-205.

A ce propos voir:

BHABHA Jamshed J. *Indological studies by Father Henry Heras.* Indica 27 (1990) 59-60.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

1092 BREVA CLARAMONTE Manuel. *Dos aspectos de los estudios lingüísticos del siglo XVIII: la corriente comparatista y Lorenzo Hervás y Panduro.* Dans: *De la Ilustración al Romanticismo.* II (Cádiz, Universidad 1987) 135-146.

1093 DELGADO LEÓN F. *Génesis y estructura del «Catálogo de las lenguas» de Lorenzo Hervás y Panduro.* Alfinge 5 (1987-1988) 111-120.

1094 TONFONI Graziella. *Problemi di teoria linguistica nell'opera di Hervás y Panduro*. Lingua e stile 23 (1988) 365-381.

1095 VAL-ÁLVARO José Francisco. *La notion de langue dans le «Catálogo de las lenguas»*. Histoire, épistémologie, langage 11 (1987) 99-115.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

Voir n° 391.

1096 PALMER Pamela. *A Hopkins bibliography: 1981-1986*. Hopkins Quarterly 16 (1989) 5-38.
Hopkins and his circle: A bibliography for 1987. 17 (1990) 9-17.

1097 *Gerard Manley Hopkins. The critical heritage*. Edited by Gerald ROBERTS. London (Routledge and Kegan Paul) 1987 8° XIV-400.
Recueil de 103 critiques parues jusqu'en 1940.

1098 *Gerard Manley Hopkins*. Edited by Catherine PHILLIPS. Oxford (Oxford University Press) 1986 8° XLII-430. (= The Oxford Authors).
Choix de poèmes, proses et lettres, précédé d'une longue introduction.

1099 ABAD GARCÍA Pilar. *Hopkins's Dublin letters: a study in epistolary style*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 7-29.

1100 ABROMAITIS Carol N. *The Spiritual Exercises and three sonnets of Gerard Manley Hopkins*. Presence (1987) Fall, 7-11.

1101 ADEY Lionel. *Images that wake in the last three poems of Hopkins*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 207-217.

1102 ADLAM Raymond. *The obscured Victorian: Gerard Manley Hopkins*. Dans: *Victorian chiaroscuro* (Amsterdam, Free University Press 1984) 61-70.

1103 ALLEN-STAINTON Nancy. *Spiritual autobiography in the poetry of George Herbert and Gerard Manley Hopkins*. Master's thesis at Duquesne University, Pittsburgh, Penna. 1982.

1104 ARMSTRONG Isabel. *Hopkins, Hegel, Marx and the language of nineteenth-century poetry*. Dans son: *Language as living form in nineteenth-century poetry* (Totowa, NJ, Barnes and Noble 1982) 1-60.

1105 AUGUST Eugen R. *«Spelt from Sibyl's leaves»: Midlife crisis and Apocalyptic vision*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 139-153.

1106 AXELROD Steven G. *Robert Lowell and Hopkins*. Twentieth Century Literature 31 (1985) 55-72.

1107 BACCOLINI Raffaella. *Problems of translatability and interpretation in Gerard Manley Hopkins*. Hopkins Quarterly 17 (1990) 19-34.

1108 BARTH Robert S.I. *The sacramental vision of Gerard Manley Hopkins. A centennial tribute*. Regina, Sask. (University of Regina, Campion College) 1989 8° 16. (= Nash lecture 12).

1109 BERETTA Remo. *Un componimento di G. M. Hopkins «re-inventato» dal pittore Genoni*. Cenobio 35 (1986) 267-269.

1110 BCRUCH Marianne. *Hopkins by heart*. Georgia Review 43 (1989) 47-61.

1111 Boyle Robert S.I. *Hopkins, Brutus and Dante.* Victorian Poetry 24 (1986) 1-12.

1112 Bremer Rudy. *Hopkins's Dublin military poems.* Hopkins Quarterly 15 (1988) 111-123.

1113 Brittain Clark Macklyn. *Logos, creation and Epiphany in the poetics of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at the University of Virginia, Charlottesville 1988 4⁰ 231.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3759-3760.

1114 Bronzwaer W. *On rereading «The shepherd brow».* Neophilologus 72 (1988) 464-471.

1115 Bruns Gerald L. *Energy and interpretation in Hopkins.* Dans son: *Inventions* (New Haven, Yale 1982) 125-142.

1116 Bump Jerome. *Hopkins, Metalepsis, and the metaphysicals.* John Donne Journal 4 (1985) 302-329.

1117 Bumstead Lori-Ann. *«The Wreck of the Deutschland» and inspired language.* Hopkins Quarterly 17 (1990) 69-83.

1118 Casey William Van Etten S.I. *Gerard Manley Hopkins. A Jesuit in poets' corner.* Chicago, Ill. (Loyola University Press) 1990 8⁰ vi-90.

1119 Cervo Nathan. *Hopkins' «The caged skylark» and Shelley's «To a skylark».* Explicator 47 (1988-89) 1, 16-20.

1120 Cervo Nathan. *«The coze of oil Crushed»: Hopkins' refurbishment of the «Lady» of the troubadour poets.* Hopkins Quarterly 16 (1989) 147-150.

1121 Chamberlain Harriet Sue. *Existential perspectives and Victorian literature: Browning, Arnold and Hopkins.* Dissertation at the University of California, Santa Cruz 1989 4⁰ 411.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 3960.

1122 Coles Gladys Mary. *Gerard Manley Hopkins and the vale of Glwyd.* New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 35-39.

1123 Cotter James Finn. *Apocalyptic imagery in Hopkins' «That nature is a Heraclitean fire and of the comfort of the Resurrection».* Victorian Poetry 24 (1986) 261-273.

1124 Cotter James Finn. *Hopkins in Dublin: 1884-1984.* America 151 (1984) 97-98.

1125 Cotter James Finn. *Hopkins' «The Wreck of the Deutschland».* Explicator 43 (1984-85) 2, 23-25.

1126 Curtis Stephen M. *Hopkins' «No worst there is none».* Explicator 45 (1986-87) 3, 38-40.

1127 Davies Walford. *Gerard Manley Hopkins: Like something almost being said.* New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 11-24.

1128 Dilworth Thomas. *Hopkins' «The starlight night».* Explicator 43 (1984-85) 3, 20-22.

1129 Di Yanni Robert. *Herbert and Hopkins. The poetics of devotion.* Dans: *Like season's timber: New essays on George Herbert* (New York, P. Lang 1987) 369-388.

1130 DOWNES David Anthony. *Hopkins's evangelical imagination.* Studies in the Literary Imagination 21 (1988) 57-74.

1131 EDWARDS Paul S.I. *The men whom Hopkins joined.* New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 30-34.

1132 EMMONS Jeanne. *The cloven pomegranate: Metaphor in the poetry of Gerard Manley Hopkins.* Hopkins Quarterly 17 (1990) 85-107.

1133 FEENEY Joseph J. S.I. *Gerard Manley Hopkins, his Jesuit contemporaries and the Epitaph-Master: notes on Arthur Knight S.I.* Letters and Notices 85 (1982-83) 285-296.

1134 FEENEY Joseph J. S.I. *Gerard Manley Hopkins, poeta.* Civiltà cattolica (1990) 2, 442-453.

1135 FEENEY Joseph J. S.I. *The poet as teacher: Hopkins in the classroom.* Month 251 (1990) 245-252.

1136 FERLITA Ernest S.I. *The uttermost mark. The dramatic criticism of Gerard Manley Hopkins. His dramatic works and the performance thereof.* Lanham, Maryland (University Press of America) 1990 8⁰ XVI-230.

1137 FERNS John. *«Broght libes»: a re-reading of Hopkins's «Epithalamion».* Hopkins Quarterly 15 (1988) 165-177.

1138 FERRISS Suzanne. *The avoidance of what's difficult: Critical response to Hopkins' «Henry Purcell».* Hopkins Quarterly 17 (1990) 49-62.

1139 FOLTZ William. *Hopkins's Greek poem.* Hopkins Quarterly 15 (1988) 125-137.

1140 FRASER Hilary. *Epistemology and perception: Gerard Manley Hopkins.* Dans son: *Beauty and belief* (Cambridge, University Press 1986) 67-106.

1141 FULWEILER Howard W. *Gerard Manley Hopkins and the evolution of consciousness.* Studies in the Literary Imagination 21 (1988) 91-109.

1142 GALLET René. *L'expérience hopkinsienne du regard.* Dans: *Actes du Colloque de l'IRIS* (Lyon 1981) 121-131.

1143 GALLET René. *G. M. Hopkins: l'intensité singulière.* Poésie 32 (1985) 99-109.

1144 GALLET René. *«No worst, there is none ...»: a reassessment.* Hopkins Quarterly 15 (1988) 73-82.

1145 *Gerard Manley Hopkins, 1844-1889.* Walford DAVIES interviews John WAIN. New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 4-10.

1146 GHISELIN Brewster. *Scanning sprung rhythm: a hearing for Gerard Manley Hopkins.* Hopkins Quarterly 16 (1989) 109-135.

1147 GILES Richard Franklin. *Nature, human nature and the style of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at the University of Toronto 1988.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 826.

1148 GILES Richard F. *«The Shepherd's brow»: Hopkins «disparadised».* Victorian Poetry 23 (1985) 169-187.

1149 GOGGIN Edward W. *«The terror by night»: a reading of «I wake and feel the fell of dark, not day»*. Hopkins Quarterly 16 (1989) 89-103.

1150 GRAHAM Carla J. *Counter stress: the response of the artist to Christ in the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Dissertation at Southern Illinois University at Carbondale 1985 4° 160.

Résumé: Diss. Abstr. A 46 (1985-86) 3039.

1151 GRAZIOSI Marco. *Hopkins' aesthetic theory*. Hopkins Quarterly 16 (1989) 71-88.

1152 GUILLAUME André. *La pensée sous-jacente dans la poésie de G. M. Hopkins: Noeud des émotions et des conflits. Lecture psychanalytique*. Dans: *Société des anglicistes de l'enseignement supérieur. Actes du Congrès d'Amiens 1982* (Paris, Didier 1987) 329-347.

1153 HALLETT M. *The Hopkins memorial-stone*. History of Photography 11 (1987) 119-122.

1154 HAMILTON Lynn. *Hopkins's «St. Winefred's well»*. Explicator 43 (1985-85) 2, 22-23.

1155 HENDERSON Jeff. *The Windhover: meaning and central event*. Publications of the Arkansas Philological Association 13 (1987) 15-23.

1156 HERMAN Vimala. *Contexts and acts in Gerard Manley Hopkins' «I wake and feel the fell ...»* Dans: *Linguistics and the study of literature* (Amsterdam, Rodopi 1986) 89-111.

1157 HERMAN Vimala. *Subject construction as stylistic strategy in Gerald Manley Hopkins' «Thou art indeed just Lord ...»* Lingua e stile 22 (1987) 449-468.

1158 HIGGINS Lesley. *Fixity versus flux: Hopkins and the discourse of development*. New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 25-29.

1159 HIGGINS Lesley. *T. S. Eliot and the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Southern Review 24 (1988) 291-302.

1160 HILLS Susan. *Teaching the A level text: Gerard Manley Hopkins*. Use of English 38 (1987) 2, 47-55.

1161 HOAGWOOD Terence Allan. *Hopkins's intellectual framework: Newman, Pater and the epistemological circle*. Studies in the Literary Imagination 21 (1988) 23-39.

1162 HOLLAHAN Eugene. *An anxiety of influence overcome: Dickey's «Puella» and Hopkins' «The Wreck of the Deutschland»*. James Dickey Newsletter 1 (1985) 2, 2-12.

1163 *Hopkins's verse*. Times Literary Supplement (1987). – Cinq brèves notes sous le même titre, par FULLER Roy, 899; SCANNELL Vernon, 899; PAULIN Tom, 1017; PHILLIPS C. L., 1077; WHITE, Norman, 1223.

1164 HUTTER Albert D. *Poetry in psychoanalysis: Hopkins, Rossetti, Winnicott*. International Review of Psycho-Analysis 9 (1982) 303-316.

1165 ISSENHUTH J. P. *Le faucon. New poetry by Hopkins*. Liberté 29 (1987) 105-107.

1166 JACCOTTET Philippe. *Gerard Manley Hopkins ou le bon usage de la parole*. Dans son: *Une transaction secrète* (Paris, Gallimard 1987) 113-119.

1167 JASPER David. *God's better beauty: Language and the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Christianity and Literature 34 (1985) 3, 7-22.

1168 JAYANTHA R. A. *Some responses to «The Windhover»*. Literary Criterion 21 (1986) 17-26.

1169 JAYANTHA R. A. *Two poems based on nature's eschatology: Henry Vaughan's «And do they so?» and G. M. Hopkins's «Ribblesdale»*, Literary Criterion 18 (1983) 4, 41-58.

1170 KELLY Justin J. *The poet as theologian: Hopkins and the transformation of history*. Catholic Theological Society of America, Proceedings 44 (1989) 122-123.

1171 KHOROL'SKII V. V. *Ritm i zvuk v lirike Gerarda Manley Hopkinsa*. Filologiĉeskie Nauki 3 (1984) 32-38.

1172 KILLINGLEY S. Y. *Semantic opposition and equivalence in «The Wreck of the Deutschland»*. Orbis 30 (1981) 178-196.

1173 KIM Young-Nam. *G. M. Hopkins and the aesthetics of «Inscape»*. Research Review of Chungbuk National University 27 (1984) 105-118 (en coréen).

1174 KIM Young-Nam. *Inscape and language in Hopkins' poetry: «The Windhover»*. Research Review of Chungbuk National University 31 (1986) 31-42 (en coréen).

1175 KING Shelley Marilyn. *«But meaning motion»: Movement and change in the poetry of G. M. Hopkins*. Dissertation at the University of Toronto 1988.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 2668.

1176 KLUKOWSKA Magdalena. *Slowo i świat w poezji Hopkinsa*. Literatura na Świecie (1986) 347-364.
Traduction: La parole et le monde dans la poésie de H.

1177 KOH Jungja. *Gerard Manley Hopkins's poetic inscape*. Journal of English Language and Literature 32 (1986) 1, 46-59 (en coréen).

1178 KOSSICK Kaye. *No haven for Hopkins: A study of violence and self-division in «A vision of the Mermaids»*. Hopkins Quarterly 17 (1990) 35-48.

1179 KRUMM E. *L'oscuro interprete*. Il piccolo Hans 58 (1988) 23-58.

1180 KUHN Joaquin. *A new perspective on «Cliffs of Fall» – July 17, 1884*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 61-71.

1181 LEAVIS Frank Raymond. *Gerard Manley Hopkins: Reflections after fifty years*. Dans son: *The critic as anti-philosopher* (Athens, University of Georgia Press 1982) 76-97.

1182 LOOMIS Jeffrey B. *Birth pangs in darkness: Hopkins's archetypal Christian biography*. Texas Studies in Language and Literature 28 (1986) 81-106.

1183 LOWELL Robert. *Hopkins's sanctity*. Dans son: *Collected prose* (New York, Farrar, Straus and Giroux 1987) 167-170.

1184 LUDWIG Hans-Werner. *Likeness tempered by difference: Parallelism in Gerard Manley Hopkins's poetry and poetics*. Dans: *Poetry and epistemology* (Regensburg, Pustet 1986) 148-167.

1185 McDERMOTT L. E. *«Pied beauty»: Hopkins' poetic art*. Crux. Journal on the Teaching of English 20 (1986) 18-22.

1186 MACKENZIE Norman H. *Hopkins*. Dans: *New history of literature*. VI. *The Victorians* (New York, Bedrick 1987) 413-433.

1187 MACKENZIE Norman H. *Hopkins and Horace: A new discovery*. English Language Notes 23 (1986) 3, 41-42.

1188 MACKENZIE Norman H. *Hopkins and science*. Studies in Literary Imagination 21 (1988) 41-56.

1189 MACKENZIE Norman H. *Vision and obscurity in Hopkins*. English Studies in Canada 11 (1985) 413-421.

1190 MACSWEEN R. J. *G. M. Hopkins: the hidden poet*. Antigonish Review (1987) Autumn, 71-72; (1988) Winter, 25-31.

1191 MAMBRINO Jean S.I. *«La perte de l'Eurydice» de Gerard Manley Hopkins*. Études 372 (1990) 799-811.

Introduction brève et traduction en face.

1192 MANION Clare Dunsford. *Gerard Manley Hopkins: the poet as species*. Dissertation at Boston University, Boston, Mass. 1985 4º 191.

Résumé: Diss. Abstracts A 46 (1985-86) 3361.

1193 MILLER Joseph Hillis. *Hopkins*. Dans son: *The linguistic moment* (Princeton, Princeton University Press 1985) 229-266.

1194 MILLIER Brett Candlish. *Modesty and morality: George Herbert, Gerard Manley Hopkins, and Elizabeth Bishop*. Kenyon Review 9 (1989) 47-56.

1195 MILWARD Peter S.I. *The centenary of the death of G. M. Hopkins*. Sophia 39 (1990) 323-330 (en japonais).

1196 MILWARD Peter S.I. *Hopkins as jubilarian*. Presence (1989) Fall, 8-10.

1197 MODER Donna. *Aspects of Androgyny, Oedipal struggle and religious defense in the poetry of Gerard Manley Hopkins*. Literature and Psychology 32 (1986) 1, 2-18.

1198 MOLLOY Shaun. *The ardour of Gerard Manley Hopkins*. Kwartalnik Neofilologiczny 33 (1986) 149-153.

1199 MOORE Michael D. *«Schooled at forepangs»: the metaphysic of Hopkins's darkest Dublin poems*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 47-59.

1200 MULLER W. G. *The lyric soliloquy as an interior dialog with special reference to English religious poetry from Herbert to Hopkins*. Sprachkunst 13 (1982) 282-296.

1201 MYERS M. *Hopkins' To seem a stranger*. Explicator 45 (1986-87) 1, 27-29.

1202 NIELSEN R. M. and SOLOMON R. H. *Horace and Hopkins: the point of balance in Odes 3.1*. Ramus 14 (1985) 1-15.

1203 NIXON Jude V. *«Sweet especial rural scene»: revisiting Binsey*. Hopkins Quarterly 16 (1989) 39-60.

1204 NOPPEN Leo van. *Pretended poise: «Thou art indeed just, Lord»*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 201-206.

1205 OGATA Toma. *G. M. Hopkins no shōsō*. Eigo Seinen (1987) 429-431.
Traduction: La jeunesse de G. M. H.

1206 ORSINI Daniel J. *Hopkins' monastic sonnets: a reevaluation*. South Carolina Review 16 (1984) 105-113.

1207 PHILIPPS Catherine. *The mixed emotions of Hopkins's «Portrait of two beautiful young people»*. Hopkins Quarterly 16 (1989) 137-146.

1208 PILECKI Gerard A. *Hopkins' «Spring and fall» and modes of knowing*. Victorian Poetry 24 (1986) 88-91.

1209 PLOTKIN Cary Howard. *The tenth muse: Victorian philology and the genesis of a poetic language in the writings of Gerard Manley Hopkins*. Dissertation at Columbia University, New York, 1985 4⁰ 321.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 1464.

1210 POLLETTA Gregory T. *Hopkins and modern poetics*. Dans: *On poetry and poetics* (Zurich, Swiss Association of University Teachers of English 1985) 63-91.

1211 POPOVOA I. Iu. *Slovo v poetike Gerarda Manley Hopkinsa*. Vestnik Moskovskogo Universiteta, 9. Filologija 9 (1984) 58-64.

1212 QUINN J. J. S.I. *[Gerard Manley Hopkins S.I.] This single-eyed poet*. Scranton Journal (1989) Fall, 2-4.

1213 QUINT Bernard J. *The nature of things: Hopkins and Scotus*. Dans: *Twilight of dawn* (Tucson, University of Arizona Press 1987) 84-90.

1214 RAGONE Rocco. *«God's grandeur» di G. M. Hopkins*. Cenobio 35 (1986) 18-26.

1215 ROBERTS Gerald. *Hopkins at Stonyhurst*. Stonyhurst Magazine 46 (1990) 272-280.

1216 ROBSON William Wallace. *Hopkins and literary criticism*. Dans son: *The definition of literature and other essays* (Cambridge, Cambridge University Press 1982) 196-215.

1217 ROSEBURY B. J. *Hopkins' scansion*. Cambridge Quarterly 10 (1982) 235-238.

1218 ROUBAUD A. et J. *G. M. Hopkins: présentation et montage*. Action poétique 84 (1981) 3-9. – *Interventions théoriques: G. M. Hopkins*. 10-24.

1219 RUSSELL-BROWN Sheelagh Dawn. *Hopkins' «Skies of couple-colour»: a debt to Barnes's «Cappled cows»?* Notes and Queries 34 (1987) 494-495.

1220 SALMON Rachel. *Basic hermeneutic structures and readings of Gerard Manley Hopkins' «The Wreck of the Deutschland»*. Hebrew University Studies in Literature 12 (1984) 46-64.

1221 SALMON Rachel. *The saving of the innocents: Poetics and the conscience of Gerard Manley Hopkins*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 179-199.

1222 SHIMANE Kunio. *G. M. Hopkins no «Inversneid»*. Eigo Seinen 134 [1988] 187-188 238-239.

1223 SHIMANE Kunio. *Phonetic effects in Hopkins's terrible sonnets*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 31-46.

1224 SMITH William Stallings. *The poetry of Gerard Manley Hopkins: A continuity of the romantic tradition*. Dissertation at Duquesne University, Pittsburgh, Penn. 1985 4⁰ 139.
Résumé: Diss. Abstracts A 46 (1985-86) 2702.

1225 SOLWEY T. *Le contrepoint chez Milton et Hopkins: variations et ruptures*. Dans: *Grammaires transformationnelles, théorie et méthodologies* (Paris, Université de Paris VIII 1982) 313-339.

1226 SPRINKER Michael. *Poetics and music: Hopkins and Nietzsche*. Comparative Literature 37 (1985) 334-356.

1227 STOREY Graham. *Gerard Manley Hopkins*. Windsor (Profile) 1984 8⁰ 60. (= Writers and their work 282).

1228 STOREY Graham. *Hopkins as a mannerist*. Studies in Literary Imagination 21 (1988) 77-89.

1229 STOREY Graham. *The two sonnets of 1887: Mannerism successful and unsuccessful*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 155-163.

1230 SWANN Joseph. *The poet as critic: Seamus Heaney's reading of Wordsworth, Hopkins, and Yeats*. Dans: *Literary interrelations: Ireland, England, and the world*. II (Tübingen, Narr 1987) 361-370.

1231 TAILLÉ M. *Comment traduire Gerard Manley Hopkins?* Revue de l'Université Catholique de l'Ouest 1 (1982) 3-20.

1232 THESING W. B. *Gerard Manley Hopkins's response to the city: the «Composition of the crowd»*. Victorian Studies 30 (1987) 385-408.

1233 THESING William Barney. *Hopkins and Patmore: the active crater*. Dans son: *The London Muse* (Athens, University of Georgia Press 1982) 100-107.

1234 TSUTSUMI Akiko. *«To what serves mortal beauty?» A reworded reply from Scotist natural philosophy*. Hopkins Quarterly 15 (1988) 83-95.

1235 WALHOUT Donald. *Action and beauty: reading of «To what serves mortal beauty?» and «On the portrait ...»* Hopkins Quarterly 15 (1988) 97-110.

1236 WARD J. P. *The relevance of Gerard Manley Hopkins for Welsh poetry in English today*. New Welsh Review 2 (1989-90) 3, 39-45.

1237 WEEKS Jerome C. *«An Ark for the Listener»: The musical notations of Gerard Manley Hopkins on «Spring» and «In the valley of the Elwy»*. Language and Style 13 (1981) 2, 89-97.

1238 WESTERHOLM Joel Mark. *Gerard Manley Hopkins: The rhetoric of devotion*. Dissertation at the University of Connecticut, Storrs, Conn. 1988 4⁰ 304.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 1155.

1239 WHITE Norman. *G. M. Hopkins's contributions to the English Dialect Dictionary*. English Studies 68 (1987) 325-335.

1240 WHITE Norman. *Hopkins: problems in the biography*. Studies in the literary Imagination 21 (1988) 109-119.

1241 WHITE Norman. *Hopkins' sonnet «No worst, there is none» and the storm scenes in «King Lear»*. Victorian Poetry 24 (1986) 83-87.

1242 WHITE Norman. *Poet and priest: Gerard Manley Hopkins, myth and reality*. Studies 79 (1990) 140-149.

1243 WOLFE Gregory. *And after this our exile: the Christian poet in the modern world*. Faith and Reason 13 (1987) 62-76.

1244 WOLPERS Theodor. *G. M. Hopkins' «The Windhover» zwischen Tradition und Moderne*. Dans: *Tradition und Innovation in der englishen und amerikanischen Lyrik* (Tübingen, Niemeyer 1986) 1-17.

1245 WYNNE Lorraine. *Hopkins' mythopoesis in «Spring and fall: To a young child»*. Dans: *Myth in literature* (Columbus, OH, Slavica 1985) 49-62.

1246 ZANIELLO Tom. *Hopkins in the age of Darwin*. Iowa City (University of Iowa Press) 1988 8º XIV-200.

1247 ZONNEVELD Sjaak. *Tom, Felix and Harry: Gerard Manley Hopins's social attitudes*. Dutch Quarterly Review of Anglo-American Letters 17 (1987) 97-114.

Houdry Vincent 1631-1729.

1248 VARACHAUD Marie-Christine. *Le péché dans la doctrine du Père Houdry*. Bulletin de la Société française d'histoire des idées et d'histoire religieuse (1989) 6, 37-60.

Houghton Henry 1710-1750.

1249 MCCANN Timothy J. *Henry Ho[u]ghton S.I., chaplain to the Caryll family at West Grinstead, Sussex, 1736-1750*. Dans: *Opening the scrolls. Essays in honour of Godfrey Anstruther* (Bath, Downside Abbey 1987) 100-114.

Hoyos Bernardo Francisco de 1711-1735.

1250 PÉREZ Máximo S.I. *Una causa azarosa. El siervo de Dios Bernardo Francisco de Hoyos*. Reino de Cristo 31 (1990) jul.-ag., 14-15.

Hurtado Alberto 1901-1952.

1251 CAICEO ESCUDERO Jaime. *El Padre Hurtado y John Dewey: presencia de sus pensamientos en Chile*. Dans: Alberto Hurtado Cruchaga. *El sistema pedagógico de John Dewey ante las exigencias de la doctrina católica* (Santiago de Chile, Instituto profesional de estudios superiores «Blas Cañas» 1989) 15-33.

Síntesis cronológica de la vida del Padre Alberto Hurtado Cruchaga, 269-278.

Bibliografía del P. Alberto Hurtado Cruchaga, 279-291.

1252 GONZÁLEZ C., Carlos. *El Padre Hurtado. Un hombre de Dios*. Talca (Maranatha) 1990 12º 76.

1253 MAGNET Alejandro. *El Padre Hurtado*. Santiago de Chile (Editorial Los Andes) 1990 8º 260.

1254 *Padre Alberto Hurtado. «Contento, Señor, contento». Vida, obra y testimonios*. Santiago de Chile (Editorial Los Andes) 1990 12º 118.

Isaye Gaston 1903-1984.

1255 LECLERC Marc S.I. *Being and the science: The philosophy of Gaston Isaye*. International Philosophical Quarterly 30 (1990) 311-329.

Isla José Francisco de 1703-1781.

1256 José Francisco de Isla. *Apología por la Historia de Fray Gerundio*. Edición, comentario y anotaciones por José JURADO. Madrid (Fundación Universitaria Española) 1989 8⁰ 178. (= Clásicos olvidados 9).

1257 BRISENMEISTER Dietrich. *José Francisco de Isla: «Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes»*. Dans: *Der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann-Bagel 1986) 171-192.

Jaknavičius Jonas 1589-1668.

1258 J. T. *Švietėjas, pamokslininkas, labdarys. Jono Jaknavičiaus gimino 400 metų sukakties proga*. Katalikų Kalendorius (1989) 119-121.

Traduction: Maître, prédicateur, bienfaiteur. 4ᵉ centenaire de la naissance du P. J. J.

Janulis Anastazas 1917-1989.

1259 LAURIŪNAS Jonas. *Prisimenant Neužmirštamąjį*. Mūsų Žinios (1990) 1-2, 14-15.

Traduction: En rappelant l'Inoubliable.

1260 LAURIŪNAS Jonas. *Tarnavęs atgimimui*. Katalikų Pasaulis (1990) 7, 8.

Traduction: Au service de la renaissance.

Jay Claude c.1500-1552.

1261 FALKNER Andreas S.I. *Auf dem Konzil von Trient. Die Sendung von Claude Jay (1500/1504-1552) für die deutschen Christen*. Dans: *Ignatius von Loyola* (n⁰ 17) 253-266.

1262 SZILAS László S.I. *Claude Jay, c.1500-1552*. AHSI 59 (1990) 227-237.

Karrer Otto 1888-1976, jésuite jusqu'en 1923.

1263 CONZEMIUS Victor. *Otto Karrer (1888-1976)*. Dans: *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)* (Rome, École française de Rome 1989) 339-358.

1264 SINGER Johannes. *Otto Karrer. Zum 100. Geburtstag*. Theologisch-praktische Quartalschrift 136 (1988) 356-361.

Kašić Bartol 1575-1650.

Voir n⁰ 593.

1265 Bartol Kašić S.I. *Hrvatsko-Talijanski Rječnik s Konverzacijskim priručnikom*. Prema rukopisu RKP 194 priredio Vladimir HORVAT S.I. Editio princeps. Kršćanska Sadašnjost. Zavod za jezi IFF Zagreb 1990 8⁰ xxiv-456. (= Bibliofilska izdanja 24).

HORVAT Vladimir S.I. *Bartol Kašić, kao leksikograf: autor Konverzacijskog priručnika (1595) i Hrvatsko-Talijanskog Rječnika (1599)*, VII-XXII.

MUSTAĆ Ivan. *Papirološka ekspertiza vodenih znakova u hrvatsko-talijanskom rječniku kodeksa RKP 194 u Knjižnici Male brace u Dubrovniku*, 435-437.

SABOL Željko. *Grafološka ekspertiza hrvatsko-talijanskog rječnika RKP 194*, 439-441.

GABRIĆ-BAGARIĆ Darija. *Leksička analiza Kašićeva hrvatsko-talijanskog rječnika*, 443-449.

1266 *Institutionum linguae illyricae libri duo*. Authore Bartholomaeo Cassio, ... Romae (A. Tannetti) 1604. Most – The Bridge 1 (1990) 235-427.

L'édition en fac-similé est précédée d'une brève notice:

KATIČIĆ Radoslav. *Bartol Kašić's Grammar*, 235.

1267 ERDMANN-PANDŽIĆ Elisabeth von. *Drei anonyme Wörterbücher der kroatischen Sprache aus Dubrovnik, Perugia und Oxford. Zur Sammlung der «disiecta membra» des frühen Opus von Bartol Kašić*. Bamberg (Fach Slavische Philologie der Universität) 1990 8º 86. (= Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte 3).

1268 GABRIĆ-BAGARIĆ Darija. *Jezična analiza anonimnog rukopisnog rječnika «Slovoslovje dalmatinsko-italijansko»*. Čakavska Rič (1988) 2, 9-29. – Réédition dans: *Isusovac Ardelio Della Bella* (nº 981) 211-229.

Traduction: Analyse philologique du dictionnaire manuscrit anonyme: «Slovoslovje ...»

1269 GABRIĆ-BAGARIĆ Darija. *Jezik Bartola Kašića*. Sarajevo (Institut za jezik) 1984 8º 238. (= Posebna izdanja 5).

Traduction: La langue de B. K.

1270 HORVAT Vladimir S.I. *Bartol Kašić, autor anonimnog rukopisnog hrvatsko-talijanskog rječnika RKP 194*. Dans: *Isusovac Ardelio Della Bella* (nº 981) 205-209.

Traduction: B. K., auteur du manuscrit anonyme 194: dictionnaire croate-italien.

Kircher Athanasius 1602-1680.

1271 DÜNNHAUPT Gerhard. *Kircher, Athanasius*. Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 994-1016.

1272 BARTÒLA Alberto. *Alessandro VII e Athanasius Kircher S.I. Ricerche ed appunti sulla loro corrispondenza erudita e sulla storia di alcuni codici chigiani*. Dans: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*. III (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1989) 7-105.

1273 BAUER Barbara. *Copernicanische Astronomie und Cusanische Kosmologie in Athanasius Kirchers «Iter exstaticum»*. Pirckheimer Jahrbuch 5 (1989-90) 69-107.

1274 CORRADINO Saverio S.I. *Athanasius Kircher: «Damnatio memoriae» e revisione in atto*. AHSI 59 (1990) 1-26.

1275 HEIN Olaf. *Athanasius Kircher S.I als Fremdenführer in den römischen Katakomben*. Fuldaer Geschichtsblätter 64 (1988) 41-53.

1276 HEIN Olaf und MADER Rolf. *Kircher, Athanasius S.I.: China illustrata. Mundus subterraneus*. Kindlers Neues Literatur Lexikon 9 (München 1990) 413-416.

1277 LEINKAUF T. *Amor in Supremi Opificis mente residens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift «De Amore» des Marsilius Ficinus. Ein Beitrag zur weiteren Rezeptionsgeschichte des platonischen Symposions*. Zeitschrift für philosophische Forschung 43 (1989) 265-300.

1278 MIRTO Alfonso. *Le lettere di Athanasius Kircher della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*. Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere 54 (1989) 127-165.

Köbert Raimund 1903-1987.

1279 MAYER Werner R. S.I. – QUECKE Hans S.I. *In memoriam P. Raimund Köbert S.I. (1903-1987)*. Orientalia 57 (1988) 212-217.
Bibliographie, 212-217.

Korth Eugene H. 1917-1987.

1280 Cuello José. *Eugene H. Korth S.I. (1917-1987)*. Hispanic American Historical Review 70 (1990) 173-174.

Kostka S. Stanisław 1550-1568.

Voir n° 308.

1281 Bońkowski Stanisław. *Święty Stanisław Kostka*. Dans: *Polscy święci*. VIII (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987) 143-185.

1282 Hermans J. *Stanislaus Kostka*. Dans: *Heiligen en hun roeping* (Brugge, Tabor 1988) 21-36.

Kubina Andrej 1845-1900.

1283 Š[oka] S[ilvester]. *Andrej Kubina*. Duchovný Pastier 70 (1990) 131-132.

Labadie Jean de 1610-1674, jésuite jusqu'en 1639.

1284 Krieg Gustav A. *Labadie, Jean de (1610-1674)*. Theologische Realenzyklopedie 20 (1990) 362-365.

La Brosse Jean-Baptiste de 1724-1782.

1285 Hébert Léo-Paul. *Le Père Jean-Baptiste de la Brosse, professeur, linguiste et ethnographe chez les montaignais du Saguenay (1766-1782)*. Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Session d'étude 55 (1988) 7-39.

La Colombière B. Claude 1641-1682.

1286 Liuima A. S.I. *Colombière (de la), Claude*. Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 553-555.

Lacunza Manuel 1731-1801.

1287 Arteaga Llona José S.I. *Temas apocalipticos y lacunzismo: 1880-1918*. Anales de la Facultad de teologia 39 (1990) 209-224.

Laínez Diego 1512-1565.

1288 Scaduto Mario S.I. – Colpo Mario S.I. *Diego Laínez, 1512-1565*. AHSI 59 (1990) 191-225.

1289 Vercruysse Jos E. S.I. *Laínez, Jakob/Diego (1512-1565)*. Theologische Realenzyklopädie 20 (1990) 399-404.

Lallemant Louis 1587-1635.

Voir n° 312.

1290 Dumeige G. S.I. *Lallemant, Luigi*. Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 1399-1401.

Landívar Rafael 1731-1793.

1291 Albizúrez Palma Francisco. *Landívar y sus contextos*. Cultura de Guatemala 3 (1982) 3, 3-86.

1292 Méndez de Penedo Lucrecia. *Estructura y significado en la Rusticatio mexicana*. Cultura de Guatemala 3 (1982) 3, 89-181.

Lanzi Luigi 1732-1810.

1293 Luigi Lanzi. *Notizie preliminari circa la scoltura degli antichi e i varii suoi stili*. A cura di G. C. Sciolla e T. Marghetich. Bologna (Il Mulino) 1990 8° 128. (= Collana: Il Settecento).

Larramendi Manuel de 1690-1766.

1294 AGUILAR PIÑAL Francisco. *Larramendi (Manuel de)*. Dans son: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. V (Madrid, C.S.I.C. Instituto de filología 1989) 57-61.

1295 ALTUNA Patxi. *Larramendiren haurtzaroko albiste berriak*. Universidad de Deusto. Noticias 7 (1990) 4, 8-11.

Traduction: Nouvelles dates sur la jeunesse de Larramendi.

Las Casas Ignacio de 1550-1608.

1296 HARVEY L. Patrick. *A Morisco collection of apocryphal «Ḥadīths» on the virtues of Al-Andalus*. Al-Masāq 2 (1989) 25-39.

Cette collection provient des traductions faites par le P. de las Casas pour l'Inquisition.

Lassala Manuel 1738-1806.

1297 AGUILAR PIÑAL Francisco. *Lassala (Manuel)*. Dans son: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. V (Madrid, C.S.I.C. Instituto de filología 1989) 67-71.

Lassalle Hugo 1898-1990.

1298 BRANTSCHEN Niklaus S.I. *Requiem für Pater Lassalle*. Geist und Leben 63 (1990) 388-392.

Laugier Marc-Antoine 1711-1769, jésuite jusqu'en 1756.

1299 PERLOVE Shelley Karin. *Piranesi's Tomb of the Scipios of «Le antiquità romane» and Marc-Antoine Laugier's «Primitive hut»*. Gazette des beaux-arts 113 (1982) 115-120.

Lavín Álvaro 1902-1990.

1300 CORREA José S.I. *Álvaro Lavín: un gran compañero del Padre Hurtado*. Mensaje 39 (1990) 453-454.

Lebreton Jules 1873-1956.

1301 LUBAC Henri de S.I. *La doctrine du Père Lebreton sur la Révélation et le dogme d'après ses écrits antimodernistes*. Dans son: *Théologie dans l'histoire*. II (Paris, Desclée de Brouwer 1990) 108-156.

Lecler Joseph 1895-1988.

1302 *De la tolérance à la liberté religieuse. A la mémoire du Père Joseph Lecler S.I. (1895-1988)*. Recherches de science religieuse 78 (1990) 5-95.

Joseph Lecler aux Recherches. Notice biographique, 11-12. – *Notice bibliographique*, 13-14.

DENIS Philippe O.P. et MASSAUT Jean-Pierre. *Le Père Lecler, la tolérance et le Concile*, 15-39.

Leite Serafim 1890-1969.

1303 PINHO Inocêncio. *O historiador da missionação jesuítica no Brasil (Centenário de Serafim Leite S.I., 1890-1990)*. Brotéria 131 (1990) 191-205.

Le Jeune Paul 1591-1664.

1304 QUELLET Réal. *Enquête ethnographique et parole amérindienne dans les premières Relations de Lejeune*. Dans: *Canada ieri e oggi*. I (Fasano, Schena 1986) 63-82.

Le Moyne Pierre 1602-1671.

1305 BOSCO Gabrielle. *Le «Traité du poème héroïque» du P. Le Moyne et la «Dissertatio peripatetica de epico carmine» du P. Mambrun. Opposition ou apposition?* Cahiers de littérature du XVII[e] siècle 8 (1986) 265-283.

1306 EYMARD Julien. *Les tenants et aboutissants d'un symbole féminin. Les abeilles du P. Le Moyne.* Cahiers de littérature du XVIIe siècle 8 (1986) 249-264.

1307 HOPE Quentin. *Pierre Le Moyne (1602-1671).* Dans: *La poésie française du premier XVIIe siècle* (Tübingen, Narr 1986) 339-350.

1308 KUIZENGA Donna. *Painting the passions. Moral treatise in Le Moyne's «Les peintures morales».* Papers on French Seventeenth Century Literature 24 (1986) 39-52.

Lener Salvatore 1907-1983.

1309 PLUMITALLO Vincenzo. *Appunti per una teoria dei diritti di libertà nel pensiero del Padre Salvatore Lener S.I.* Temi Romana 38 (1989) 231-250.

Léonard Jean-Pierre 1889-1985.

1310 SUNDARAM L. S.I. *Archbishop John Peter Leonard S.I. (29-2-1889 to 15-2-1985).* Caritas 70 (1986) 2, 21-34.

Levrechon Jean 1591-1670.

1311 BRIX Alain. *L'enseignement des sciences au XVIIe siècle à l'université de Pont-à-Mousson: la pédagogie ludique du Père Levrechon.* Revue lorraine populaire 87 (1989) 136-137.

Lhande Pierre 1877-1957.

1312 PONCELET Yves. *Un éclairage à l'approche du cent cinquantenaire: l'oeuvre du Père Lhande (1927-1934).* Dans: *Les catholiques français et l'héritage de 1789* (Paris, Beauchesne 1989) 165-185.

Lippert Peter 1879-1936.

1313 KÖHLER Oskar. *Peter Lippert.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 745-751.

Llorens José María 1913-1984.

1314 José María Llorens S.I. *Desde el lugar de los pobres. Cura obrero, artífice del barrio San Martín, discutido y amado, testigo de una azaroza época nacional.* Mendoza (Editorial Estudio Alfa) 1986 8º 40.
FARES Raimundo – URQUIZA Rogelio E. S.I. *José María Llorens S.I., profeta y testigo dió su vida por los pobres,* 3-4.

Llorente Segundo 1906-1989.

1315 Segundo Llorente S.I. *Memoires of a Yukon priest.* [Edition and] Foreword by Louis L. RENNER S.I. Washington, D.C. (Georgetown University Press) 1990 8º XIV-224.

1316 S[ARRIAS] C[ristóbal S.I.] *Padre Llorente. 40 años al servicio de la vida.* Jesuitas 28 (1990) 21-24.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

1317 ZIZOLA Giancarlo. *Il microfono di Dio. Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani.* Milano (A. Mondadori) 1990 8º X-578. (= Le Scie).

Lonergan Bernard 1904-1984.

Voir nº 362 369.

1318 BAUR Michael. *A contribution to the Gadamer-Lonergan discussion.* Method 8 (1990) 14-23.

1319 BERNARD Johannes. *Bernard Lonergans Methode der Theologie.* Theologie und Glaube 80 (1990) 243-252.

1320 Beuchot Mauricio. *El proceso cognoscitivo y el acceso a la realidad según Bernard Lonergan.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 59-76.

1321 Cacho Xavier S.I. *Reflexiones sobre el pensamiento histórico de Bernard Lonergan S.I.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 77-103.

1322 Carley Moira Teresa. *Bernard J. F. Lonergan on teaching.* Dissertation at Harvard University, Cambridge, Mass. 1989 4º 169.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 3511.

1323 Crowe Frederick E. S.I. *Rethinking God-with-us: Categories from Lonergan.* Science et esprit 41 (1989) 167-188.

1324 Crysdale Cynthia S. W. *Development as normative: A philosophical critique of Kohlberg's theory of moral development using Lonergan's transcendental method.* Dissertation at St. Michael's College, Toronto 1987 4º 391.

1325 Doran Robert M. S.I. *Theology and the dialectics of history.* Toronto (University of Toronto Press) 1990 8º xvi-732.

Voir: Bernard Lonergan's notion of the subject, 19-41; Elements of Lonergan's hermeneutics, 561-591; et passim.

1326 Fornelli Joannis Juan. *Progreso y sentido común en B. Lonergan: un campo de significado relevante para la teología y para el método teológico.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 105-147.

1327 Harrinton Donal. *The meaning and function of conversion in moral theology according to the thought of Bernard Lonergan.* Dissertatio in Pont. Univ. a S. Thoma, Roma 1990.

1328 Kidder Paul. *Lonergan's negative dialectic.* International Philosophical Quarterly 30 (1990) 299-309.

1329 Kidder Paul Eugen. *The relation of knowing and being in Lonergan's philosophy.* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1987 4º 263.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 269.

1330 Kinberger Mary Kay. *Bernard Lonergan's notion of conversion: A foundation for the novitiate experience in religious congregations.* Dissertation at Gonzaga University, Spokane, Wash. 1988 4º 184.

Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 25-35.

1331 Lamb Matthew. *The notion of the transcultural in Bernard Lonergan's theology.* Method 8 (1990) 48-73.

1332 Moleski Martin X. *The role of retortion in the cognitional analyses of Lonergan and Polanyi.* Dans: *Self-reference: Reflection on reflexivity* (Dordrecht, Nijhoff 1987) 218-238.

1333 Morelli Elizabeth. *A reflection on Lonergan's notion of the pure desire to know. Remarks on F. E. Crowe's essay entitled «Bernard Lonergan's thought on ultimate reality and meaning».* Ultimate Reality and Meaning 13 (1990) 50-60.

Cf. AHSI 51 (1982) nº 632.

1334 Neeve Eileen O'Brien de. *Bernard Lonergan's «circulation analysis» and macrodynamics.* Dissertation at McGill University, Montreal 1990.

1335 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *The achievement of Bernard Lonergan.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 149-176.

1336 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *The flower from Lonergan's insight: Method.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 203-233.

1337 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *The fruits from Lonergan's insight: An example from Christology.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 277-315.

1338 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *The roots of Lonergan's «insight».* Humanidades, Anuario 10 (1987) 177-202.

1339 QUIJANO Francisco. *Elevarse hasta alcanzar la mente del Aquinate. Evolución del pensamiento de Bernard Lonergan hasta 1949.* Humanidades, Anuario 10 (1987) 11-57.

1340 SWIFT J. E. *Bernard Lonergan on conversion-faith and critical theological methodology.* Dissertatio in Pont. Univ. a S. Thoma, Roma 1988.

1341 TEKIPPE Terry J. *Lonergan's analysis of error: an experiment.* Gregorianum 71 (1990) 353-374.

A ce propos voir:

CROWE Frederick E. S.I. *Thomas Aquinas and the will: a note on interpretation.* Method 8 (1990) 129-134.

1342 THOMPSON Don. *Lonergan and educating for ministry: a construction.* Method 8 (1990) 24-47.

López Vicente 1691-1757.

1343 Vicente López, cordobés, teólogo, de la Compañía de Jesús y censor ante el Tribunal de la fe. *Diálogo de abril acerca de la «Bibliotheca» del señor doctor Juan José de Eguiara y del ingenio de los mexicanos.* Introducción, traducción y notas de Silvia VARGAS ALQUICIRA. México (Universidad Nacional Autónoma) 1987 8⁰ LXXII-28-28. (= Bibliotheca humanistica mexicana 2).

López-Calo José, né en 1922.

1344 CASARES RODICIO Emilio. *José López-Calo: Trayectoria vital y musicológica.* Dans: *De musica hispana et aliis. Miscelánea en honor José López-Calo S.I.* I (Santiago de Compostela, Universidad 1990) 9-39.

La obra de José López-Calo, 21-39.

Lord Daniel A. 1888-1955.

1345 VAUGHN Stephen. *Morality and entertainment: The origins of the Motion Picture Production Code.* Journal of American History 77 (1990) 39-65.

A propos de l'activité du P. D. A. Lord dans l'évolution de ce mouvement voir surtout pages 48-60.

Losada Luis de 1681-1748.

1346 AGUILAR PIÑAL Francisco. *Losada (Luis de).* Dans son: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII.* V (Madrid, C.S.I.C. Instituto de filología 1989) 240-248.

1347 BARCALA Andrés. *Traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas en el siglo XVIII. La opinion de Luis de Lossada (1681-1748).* Dans: *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados.* II (Madrid, Gredos 1987) 51-62.

1348 FINKE W. H. *José Gerardo de Hervás and his «Sátira contra los malos escritores de este siglo».* Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 216 (1983) 13-14.

Lotz Johannes B., né en 1903.

1349 Coreth Emerich S.I. *Lotz*. Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 223-225.

1350 Stefani Mario. *L'«Ontologia» di J. B. Lotz*. Rivista rosminiana 82 (1988) 51-59.

Lubac Henri de 1896-1991.

Voir nº 251.

1351 Ferrier Francis. *Lubac, Henri, Cardinal de, 1896-*. Dictionnaire des philosophes (1984) 1632-1637.

1352 Neufeld Karl H. S.I. *De Lubac, Henri*. Dizionario di teologia fondamentale (1990) 291-297.

1353 Neufeld K. S.I. et Sales M. S.I. *Bibliographie de Henri de Lubac (Corrections et compléments) 1942-1989*. Dans: H. de Lubac. *Théologie dans l'histoire*. II (Paris, Desclée de Brouwer 1990) 408-416.

1354 Henri de Lubac S.I. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Édition par G[eorges] Ch[antraine S.I.]. Namur (Culture et vérité) 1989 8º 406. (= Chrétiens d'aujourd'hui 1). – 2r édition revue et augmentée. 1990 8º 416.

1355 *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*. Genova (Marietti) 1990 8º 152. (= «Dabar». Saggi teologici 36).

Cf. AHSI 56 (1987) nº 781.

1356 Balthasar Hans Urs von. *The achievement of Henri de Lubac*. Thought 65 (1990) 415-458.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 46 (1977) nº 557.

1357 Haggerty Janet. *The centrality of paradox in the work of Henri de Lubac S.I.* Dissertation at Fordham University, Bronx N.Y. 1987 4º 232.

Résumé: Diss. Abstracts A 48 (1987-88) 2363.

1358 Koma Elie S.I. *Le mystère de l'Eucharistie et ses dimensions ecclésiales dans l'oeuvre d'Henri de Lubac*. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Tip. Pol. PUG) 1990 8º 104.

1359 Neufeld Karl H. S.I. *Kirche und Kardinal. Zum Kirchenbild Henri de Lubacs*. Stimmen der Zeit 203 (1985) 859-861.

1360 Pelchat Marc. *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*. Montréal (Éditions Paulines) Paris (Médiaspaul) 1988 8º 396. (= Brèches théologiques 2).

Cf. AHSI 56 (1987) nº 785.

1361 Russo Antonio. *Henri de Lubac. Il soprannaturale e la vita quotidiana*. Studium 85 (1989) 359-371.

1362 Russo Antonio. *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*. Roma (Edizioni Studium) 1990 8º 434. (= La cultura 40).

1363 Sayés José Antonio. *La autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural (A propósito de H. de Lubac y el movimiento «Comunión y liberación»)*. Estudios eclesiásticos 64 (1989) 465-494.

1364 VAN STEENBERGHEN Fernand. *Les lettres d'Étienne Gilson au P. de Lubac.* Revue philosophique de Louvain 87 (1989) 324-331.

Lubrano Giacomo 1619-1692.

1365 FRANCIONE Fabio. *Giacomo Lubrano.* Tesi all'Università di Cassino 1990 4º III-130-IV et 16 pl.
Scritti di Lubrano, 125-128.

Lugo Juan de 1583-1660.

1366 MERZBACHER F. *Kardinal Juan de Lugo als Rechtsdenker.* Dans son: *Recht – Staat – Kirche. Ausgewählte Aufsätze* (Wien, Böhlau 1989) 303-317.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) nº 526.

Lyonnet Stanislas 1902-1986.

1367 GILBERT Maurice S.I. *Quinze lettres du Père Lagrange au Père Lyonnet: 1933-1938.* Biblica 71 (1990) 280-298.

Mai Angelo 1782-1854, jésuite jusqu'en 1819.

1368 GALBIATI Annalisa. *La prima formazione letteraria e la poesia di Angelo Mai.* Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 142 (1983-84) Classe di scienze morali, lettere ed arti 217-233.

Maimbourg Louis 1610-1686, jésuite jusqu'en 1682.

1369 BOST Hubert. *Histoire et critique de l'histoire chez Pierre Bayle. La «Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg», 1682-1683.* Revue d'histoire et de philosophie religieuses 70 (1990) 69-108.

Makó Pál 1724-1793.

1370 SZÖRÉNYI László. *Makó Pál levele Rogerius Boscovich-hoz.* Dans: *Tudóslevelek művelődésünk külföldi kapcsolataihoz, 1577-1797* (Szeged, József Attila Tudományegyetem 1989) 135-141.
Traduction: Une lettre de P. M. à R. B. Dans: Gelehrtenbriefe zu Kulturbeziehungen Ungarns, 1577-1797.

Malagrida Gabriele 1689-1761.

1371 GOVONI Ilario S.I. *Gabriele Malagrida martire di ieri, modello per oggi.* Civiltà cattolica (1990) 4, 119-130.

1372 ODILON Marcus. *O livro proibido de Padre Malagrida.* João Pessoa, Paraíba (Unigraf) 1986 8º 158.

Maréchal Joseph 1878-1945.

1373 LOTZ Johannes B. S.I. *Maréchal.* Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg. Herder 1987) 242-246.

Markaitis-Markevičius Aleksandras 1913-1990.

1374 K[IDYKAS] J. *Aleksandras Markaitis-Markevičius S.I. (1913.XI.21 – 1990.IV.15).* Mūsų Žinios (1990) 4, 59.

Martín Luis 1846-1906.

1375 ITURRIAGA Juan S.I. *Deusto y Loyola. Una simbiosis cultural personalizada en el P. Luis Martín, primer superior de Deusto.* Universidad de Deusto. Noticias 7 (1990) 4, 14-15.

Martini Martino 1614-1661.

Voir nº 754.

1376 MAJORANA Stefania. *Sull'autenticità della cartografia del «Novus Atlas Sinensis» di Martino Martini: il problema dell'Ezo e del Giappone.* Universo. Rivista di divulgazione geografica 70 (1990) 518-531.

Martins Mário 1908-1990.
1377 LEITE António S.I. *Padre Mário Martins S.I.* Brotéria 131 (1990) 243-254.

Mascardi Agostino 1590-1640, jésuite jusqu'en 1617.
1378 DONI GARFAGNINI Manuela. *«Dell'arte istorica» di Agostino Mascardi. Saggio di storiografia del primo Seicento.* Critica storica 22 (1985) 179-221.

Masdeu Juan Francisco 1744-1817.
1379 AGUILAR PIÑAL Francisco. *Masdeu (Juan Francisco).* Dans son: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII.* V (Madrid, C.S.I.C. Istituto de filología 1989) 530-538.

Masen Jakob 1606-1681.
1380 DÜNNHAUPT Gerhard. *Masen, Jacob.* Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 1124-1144.

Mayer B. Rupert 1876-1945.
1381 BLEISTEIN Roman S.I. *P. Rupert Mayer: Vom KZ Sachsenhausen ins Kloster Ettal.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 521-528.

1382 LÄPPLE Alfred. *P. Rupert Mayer: ein Erinnerungsbuch zur Seligsprechung.* München (Don-Bosco-Verlag) 1987 8º 88.

1383 OSTERMANN Rudolf S.I. *Pater Rupert Mayer S.I.: Zeuge des Glaubens im Kampf für Freiheit und Menschenrecht.* Grenzland-Echo (1989) 1, 3-12.

1384 SUDBRACK Josef S.I. *Zeugnis des Glabens. Woraus P. Rupert Mayer lebte.* Christophorus 32 (1987) 69-74.

Ménestrier Claude-François 1631-1705.
1385 GRAHAM David. *Pour une rhétorique de l'emblème. «L'art des emblèmes» du Père Claude-François Ménestrier.* Papers on French Seventeenth Century Literature 14 (1987) 13-36.

1386 LOACH Judi. *Menestrier's emblem theory.* Emblematica 2 (1987) 317-336.

Mersch Émile 1890-1940.
1387 MALANOWSKI Gregory Edmund. *The christocentrism of Émile Mersch and its implications for a theology of Church.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1988 4º 354.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 853.

1388 MALANOWSKI Gregory E. O.F.M.Conv. *Émile Mersch S.I. (1890-1940). Un christocentrisme unifié.* Nouvelle revue théologique 112 (1990) 44-66.

Mirewicz Jerzy, né en 1909.
1389 *Ksiądz Jerzy Mirewicz T.J.* Wiadomości PMK Czyn Katolicki 41 (1990) 1, 1-9.
BEJZE Bohdan. *Na 80-lecie urodzin. Nauczyciel konsekwencji,* 2-3.
GULA Józef. *Ad maiorem Dei gloriam. Ks. Dr Jerzy Mirewicz T.J.,* 4-9.

Molina Luis de 1536-1600.
Voir nº 41 371.
1390 ROUCAUT Yves. *Molina, Louis, 1536-1600.* Dictionnaire des philosophes (1984) 1835-1838.

1391 OCAÑA GARCÍA Marcelino. *Francisco de Vitoria y Luis de Molina. Personalismo y personalidad.* Anales del Seminario de historia de la filosofía 7 (1989) 149-161.

Montaud Pierre 1889-1990.

1392 RAYEN Albert S.I. *Le Père Pierre Montaud, 1889-1990. Une vie centenaire, 80 ans au Maduré.* Chine-Maduré-Madagascar (1990) juin-août, 19-21.

Montcheuil Yves de 1900-1944.

1393 SZABÓ Ferenc S.I. *Yves de Montcheuil S.I. (1899-1944).* Dans: Y. de Montcheuil. *Világ világossága* (Budapest, Szent István Társulat 1990) 184-186.

Montengón Pedro 1745-1824.

1394 AGUILAR PIÑAL Francisco. *Montengón (Pedro).* Dans son: *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII.* V (Madrid, C.S.I.C. Instituto de filología 1989) 772-778.

1395 CATENA Elena. *Don Pedro de Montengón y Paret: algunos documentos biográficos y una precisión bibliográfica.* Dans: *Actas del IV Congreso internacional de hispanistas.* I (1982) 297-304.

1396 EMIEUX Annick. *Le thème alimentaire dans un roman du XVIIIe siècle: «Eusebio».* Dans: *Mélanges offerts à Maurice Molho.* I (Paris, Éditions Hispaniques 1988) 247-262.

1397 GÓMEZ NAVARRO Soledad. *Contribución de la literatura a la historia de las mentalidades. Notas para el estudio de la muerte a través de las novelas de Olavide y Montengón.* Ifigea 3-4 (1986-1987) 147-176.

1398 PÉREZ RIOJA José Antonio. *Un «best-seller» del siglo XVIII: la novela «Eusebio» de Montengón.* Madrid (Ayuntamiento-Instituto de estudios madrileños) 1988 8º 22. (= Ciclo de conferencias: El Madrid de Carlos III, 3).

Moulinier Charles B. 1859-1941.

1399 KAUFFMAN Christopher J. *The leadership of Father Moulinier: the Catholic Hospital Association comes of age, 1921-1928.* Health Progress 71 (1990) 2, 41-48.

Mouren Louis 1902-1985.

1400 DUCLOS Paul S.I. *Lumière derrière les barreaux. Lettres et témoignages (1944-1945) recueillis par le Père Louis Mouren, aumônier des prisons.* Recueil précédé par un *Portrait du Père Mouren.* Paris (Fayard) 1988 8º 276.

Muniesa Tomás 1627-1696.

1401 SOLÁ Francisco de P. S.I. *Josefología del P. Tomás Muniesa S.I., insigne teólogo y predicador.* Estudios josefinos 43 (1989) 199-225.

Murillo Velarde Pedro 1696-1753.

1402 Pedro Murillo Velarde. *Geographia de América (1752).* Edición facsimil. Prólogo de A. DOMÍNGUEZ ORTIZ. Estudio preliminar de Ramón M. SERRERA. Granada (Universidad) 1990 8º XLII-392.

Murray John Courtney 1904-1967.

1403 HUNT Robert P. *Murray, Niebuhr, and the problem of the neutral state.* Thought 64 (1989) 362-376.

Nadal Jerónimo 1507-1580.

Voir nº 196.

1404 Jérôme Nadal. *Exhortation sur l'oraison.* Christus 37 (1990) 445-454.

Traduction de sa 14e exhortation (Alcala 1561), cf. Epistolae Nadal V 471-488.

1405 MARTÍN ROSAS Fernando. *Las «Evangelicae historiae imagines» del Padre Nadal como fuente de inspiración para un ciclo de pinturas del eremitorio de l'Avellà (Catí).* Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar» 39 (1990) 87-100.

1406 PÉREZ GUILLÉN Inocencio V. *Las Adnotationes de Jerónimo Nadal en el taller de los Ribalta.* Archivo de arte valenciano 69 (1988) 76-80.

1407 STIERLI Josef S.I. *Gott suchen in allen Dingen. Jerónimo Nadal (1507-1580).* Dans: *Ignatius von Loyola* (n° 17) 189-197.

Natoński Bronisław 1914-1989.

1408 *Bronisław Natoński S.I., profesor metodologii i metodyki naukowej, 1914-1989.* Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1989) 255-276.
Bibliografia prac Ks. B. Natońskiego, 267-276.

Navarrete Urbano, né en 1920.

1409 GORDON Ignacio S.I. *Curriculum et praecipua magisterii capita R.P. Urbani Navarrete.* Periodica de re morali, canonica, liturgica 79 (1990) 3-20. – Suivent:
Scripta P. Urbani Navarrete, 21-27.
Dissertationes ad doctoratum sub directione P. Urbani Navarrete elaboratae, 28-36.

Nell-Breuning Oswald von 1890-1991.

1410 ALCALÁ Manuel S.I. *Oswald von Nell-Breuning S.I. Homenaje a un centenario en vida.* Fomento social 45 (1990) 117-119.

1411 HENGSBACH Friedhelm S.I. *Entschieden zur Sache. Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz Oswald von Nell-Breunings S.I.* Theologie und Philosophie 65 (1990) 321-348.

1412 KERBER Walter S.I. *Oswald von Nell-Breuning. Seit sechs Jahrzehnten soziales Gewissen der Kirche.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 205-207.

1413 MENKE Burkhard S.I. *«Ein Leben im Zusammenhang des Ganzen». Oswald von Nell-Breuning 100 Jahre.* Ordenskorrespondenz 31 (1990) 155-170.

1414 *Nun danket alle Gott. 8. März 1990: Feier des hundertsten Geburtstages von P. Oswald Nell-Breuning S.I. in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.* Frankfurt a.M. (Selbstverlag) 1990 8° 74.

1415 *Oswald von Nell-Breuning zu Ehren.* Canisius 41 (1990) 1, 1-21.
MENKE Burkhard S.I. *100 Jahre. Oswald von Nell-Breuning, * 8.3.1890*, 1-10.
HENGSBACH Friedhelm S.I. *Einblick in das Werk*, 11-17.
KÖPKE Wilfried S.I. *Gespräch [mit] P. von Nell-Breuning S.I.*, 18-19.

1416 *Pressemappe P. Oswald von Nell-Breuning S.I. 100. Geburtstag am 8.3.1990.* Frankfurt a.M. (Sankt Georgen) 1990 4° [34].

1417 SCHROEDER Wolfgang. *Nell-Breuning als Vermittler zwischen Einheitsgewerkschaft und Katholizismus.* Orientierung 54 (1990) 25-29.

1418 SILVA António da S.I. *O. von Nell-Breuning e a «opção preferencial pelos pobres».* Brotéria 130 (1990) 345-349.

1419 TOMKA Miklós. *Oswald von Nell-Breuning S.I. századik születésnapjára.* Mérleg 26 (1990) 193-198.
Traduction: O. v. N.-B. au 100e anniversaire de sa naissance.

Neumann Josef 1648-1732.

1420 *Josefa Neumanna list z oblasti Tarahumarů v Mexiku, 1682.* Přeložili Václav BAHNÍK a Simona BINKOVÁ. Dans: *Česká touha cestovatelská* (Praha, Odeon 1989) 406-421.

Traduction: Lettre de J. N. de la région des Tarahumara en Mexique. Dans: Désir bohème de voyager.

Nilles Nikolaus 1828-1907.

1421 MALGET Jean. *Dominik Hengesch. Briefe an P. Nikolaus Nilles S.I. Innsbruck.* Bearbeitet von ... 1. Folge. Luxembourg (Impr. J. Hoeser) 1990 4º 54.

Nóbrega Manuel da 1517-1570.

1422 RODRIGUES Samuel. *De indorum Brasiliae matrimoniis ex litteris P. Emmanuelis Nóbrega notata quaedam.* Periodica de re morali, canonica, liturgica 79 (1990) 327-355.

Noppel Constantin 1883-1945.

1423 WOLLASCH Hans-Josef. *Nationalsozialistische Kirchenpolitik im Ausland: Rom 1935-1936. Zum 100. Geburtstag von P. Constantin Noppel S.I.* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum et Hungaricum 93 (1983-84) 55-64.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 53 (1984) nº 811.

Oppenraaij Rudolf van 1856-1936.

1424 JACOBS Hubert S.I. *Een juweel van onze provincie: Pater Rudolf van Oppenraaij.* Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 21 (1990) 133-136.

1425 SACRÉ Dirk. *Ab oblivione vindicatur ... Petri Nigelii iter (Rudolphi van Oppenraaij carmen ineditum).* Melissa 33 (1989) 8-9.

1426 SACRÉ Dirk. *Rond Damiani: Van Oppenraaij's elegie «Amor» (1890).* Hermeneus 61 (1989) 312-314.

Orbe Antonio né en 1917.

1427 ROMERO-POSE Eugenio. *Bibliografía del P. Antonio Orbe.* Dans: *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe S.I.* (Santiago de Compostela, Universidad 1990) 15-52.

Orlandis Ramón 1873-1958.

1428 *[El P. Ramón Orlandis S.I.]* Cristiandad 47 (1990) abril-junio, 1-44.
SOLÁ Francisco de P. S.I. *El P. Ramón Orlandis Despuig (1873-1958),* 3-7.
LÓPEZ CASTELLOTE Pau. *La obra del Padre Orlandis,* 8-10.
CANALS VIDAL Francisco. *El Padre Orlandis «hombre de tres libros»,* 13-16.
CREUS VIDAL Luis. *El origen de «Schola Cordis Iesu»,* 20-21.
FORMENT Audaldo. *La escuela tomista de Barcelona: fructificación del magistero del P. Orlandis,* 42-44.

Ovalle Alonso de 1601-1651.

1429 VÁZQUEZ R., Juan R. *La «Histórica relación del reyno de Chile ...»: un discurso apologético inscrito en la ideología colonial.* Acta literaria 12 (1987) 69-82.

Pallavicino Sforza 1607-1667.

1430 SCARPATI Claudio – BELLINI Eraldo. *Scrittura letteraria e scrittura filosofica in Sforza Pallavicino.* Dans leur: *Il vero e il falso dei poeti* (Milano, Vita e pensiero 1990) 73-189.

Paz Juan Antonio de 1703-1779.

1431 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA José S.I. *Juan A. de Paz S.I. († 1779), mariólogo anónimo.* Ephemerides mariologicae 40 (1990) 111-116.

Pázmány Péter 1570-1637.

Voir nº 859.

1432 Bencze Lóránt. *A «hív magyarázat» eredete (Pázmány bibliai idézeteinek fordításáról, forrásáról).* Magyar Nyelvőr 110 (1986) 170-174.

Traduction: L'origine du «commentaire exact» (La traduction et la source des citations bibliques de P.).

1433 Bencze Lóránt. *«Magyar embertül magyarul» (Pázmány fordítási elve és gyakorlata a Kempis-fordítás I. könyvének 1. része alapján).* Magyar Nyelvőr 109 (1985) 425-437.

Traduction: «D'un homme hongrois en hongrois» (Le principe et la pratique de la traduction de P. d'après la traduction de la première partie du livre I du Kempis).

1434 Benda Kálmán. *Pázmány Péter és a magyar rendiség.* Confessio 12 (1988) 2, 87-91.

Traduction: P. P. et le corporatisme hongrois.

1435 Bitskey István. *Pázmány Péter és a római Collegium Germanicum Hungaricum.* Studia litteraria 25 (1985) 29-40.

1436 Bitskey István. *Péter Pázmány, cardinal, statesman, master of Hungarian prose.* New Hungarian Quarterly 109 (1988) 64-71.

1437 Heltai János. *Bethlen Péter és Pázmány.* Országos Széchényi Könyvtár, Évkönyv (1982-1983) 411-422.

1438 K. Fábián Ilona. *A határozott névelő használata Pázmány-levelekben.* Magyar Nyelv 82 (1986) 329-333.

Traduction: L'usage de l'article défini dans les lettres de P.

1439 Mészáros István. *Pázmány Péter (1570-1637).* Köznevelésünk Évkönyve 12 (1987) 151-159.

1440 Mészáros István. *Pázmány Péter, a közoktatás-politikus.* Pedagógiai Szemle 37 (1987) 441-451.

Traduction: P. P., politicien de l'instruction publique.

1441 Mészáros István. *Pázmány Péter «oktatáspolitikája».* Magyar Tudomány 35 (1990) 420-432.

Traduction: «La politique d'instruction» de P. P.

1442 P. Nagy István. *Narráció és erkölcsi tisztaság (Történet-betétek és leírások Pázmány Péter prédikációiban).* Új Sympozion (1982) 203-204.

Traduction: Narration et la pureté morale (Anecdotes intercalaires et descriptions dans les sermons de P. P).

1443 Péter Katalin. *Pázmány Péter és a protestánsok.* Confessio 12 (1988) 2, 91-94.

Traduction: P. P. et les protestants.

1444 Szabó Ferenc S.I. *A teológus Pázmány. A grazi «theologia scholastica» Pázmány művében.* Róma 1990 8º 366. (= METEM-könyvek 1).

Traduction: Pázmány le théologien. La «theologia scholastica» de Graz dans l'oeuvre de Pázmány.

1445 Tarnóc Márton. *Az egyetemalapító Pázmány.* História 8 (1986) 1, 20-21.

Traduction: P. fondateur de l'université.

1446 TÖRÖK József. *«A lett és mult dolgok emlékezése» Pázmány Péternél.* Vigilia 50 (1985) 771-775.

Traduction: «La mémoire des événements passés» chez P. P.

Persons Robert 1546-1610.

1447 CARRAFIELLO Michael Louis. *The politics of popery in early modern England: Robert Parsons and Catholic resistance, 1590-1610.* Dissertation at Vanderbilt University, Nashville, Tennessee 1987 4° IV-265.

1448 CARRAFIELLO Michael L. *Robert Parsons' climate of resistance and the Gunpowder Plot.* Seventeenth Century 3 (1988) 115-134.

Peters William A. M. 1911-1988.

1449 FEENEY Joseph J. S.I. *In memoriam: W. A. J. Peters S.I. (1911-1988).* Hopkins Quarterly 17 (1990) 5-8.

Pies Otto 1901-1960.

1450 PIES Eike. *Pater Otto Pies S.I. (1901-1960) und weitere 22 Geistliche der Familie Pies (1290-1990).* Dommershausen (Selbstverlag der Familienstiftung Pies-Archiv) 1989 8° 144.

Pitačić Marko 1548-1608.

Voir n° 593.

1451 KORADE Mijo S.I. *Marko Pitačić.* Glasnik 81 (1990) 1, 32-33.

Pontanus Jakob 1542-1626.

1452 FUMAROLI Marc. *I «Progymnasmata» di Giacomo Pontano.* Dans son: *Eroi e oratori* (Bologna, Il Mulino 1990) 233-247.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) n° 700.

Popelka Jaroslav 1917-1987.

1453 PEJSKAR Jožka. *Popelka Jaroslav. * 12.5.1917, Jimramov. † 30.9.1987, Los Angeles, Kalifornia, USA.* Dans son: *Poslední pocta.* III (Philadelphia, Pa. 1989) 178-179.

Possevino Antonio 1535-1611.

Voir n° 41.

1454 SZABÓ Tamás. *Antonio Possevinos Bemühungen um die Erneuerung des Katholizismus in Siebenbürgen.* Lizenziatarbeit. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1990 4° III-84.

Pozzo Andrea 1642-1709.

1455 KOWALCZYK Jerzy. *Ołtarze w Tyczynie a wzory Pozza.* Dans: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia ... ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988) 353-365.

Traduction: Des autels à Tyczyn et les modèles de Pozzo. Dans: Selon le ciel et la coutume polonaise. Études ... offertes à A. M.

1456 PORTOGHESI Paolo. *Roma barocca.* 4ª edizione. Bari (Laterza) 1988 8° 572. (= Grandi opere).

Voir: Andrea Pozzo a Roma, 325-328.

Pro B. Miguel Agustín 1891-1927.

1457 GANUZA Juan Miguel S.I. *Miguel Agustín Pro. El santo que no lo parecía.* Caracas (Distribuidora Estudios) 1990 12° 62.

1458 CARROZZINI Antonio S.I. *Padre Michele Pro. Un itinerario verso il martirio.* Roma (Edizioni Dehoniane) 1990 8⁰ 180.

1459 GROPPE Lothar S.I. *P. Michael Pro S.I. (1891-1927). Ein mexikanischer Schlingel wird Priester und Martyrer.* München (Freundeskreis Maria Goretti) 1988 8⁰ 172.

1460 MARTÍNEZ ZEPEDA J. Jesús. *El ministerio sacerdotal en la vida del beato Miguel Agustín Pro.* Efemerides mexicana 7 (1989) 31-48.

Przywara Erich 1889-1972.

Voir nº 279 379 772.

1461 KÜHN Rolf. *Przywara, Erich, 1889-1972.* Dictionnaire des philosophes (1984) 2149-2151.

1462 COLLINS James. *Przywara's «Analogia entis».* Thought 65 (1990) 265-277.

Réédition de l'article signalé dans Bibliographie III nº 16212.

1463 NEUFELD Karl H. S.I. *Vertiefte und gelebte Katholizität. Erich Przywara – 100 Jahre.* Theologie und Philosophie 65 (1990) 161-171.

1464 WULF Friedrich S.I. *Christliches Denken. Eine Einführung in das theologisch-religiöse Werk von Erich Przywara S.I. (1889-1972).* Dans: *Gottes Nähe. Festschrift J. Sudbrack* (Würzburg, Echter 1990) 353-366.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir nº 279 299 364 369 772.

1465 FISCHER Klaus. *Rahner, Karl.* Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 1027-1030.

1466 MARRANZINI A. S.I. *Rahner, Karl.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2120-2124.

1467 NEUFELD Karl H. S.I. *Rahner, Karl.* Dizionario di teologia fondamentale (1990) 892-896.

1468 TALLON Andrew. *Rahner studies, 1939-1989.* Theology Digest 36 (1989) 321-346; 37 (1990) 17-41.

1469 Karl Rahner. *Sensucht nach den geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder Texte.* Herausgegeben von Herbert VORGRIMLER. Freiburg (Herder) 1990 8⁰ 194.
VORGRIMLER Herbert. *Grundzüge der Theologie Karl Rahners,* 9-50.
Lebensdaten Karl Rahners mit den Erstdaten seiner wichtigsten Veröffentlichungen, 189-193.

1470 ACKLEY John Brian. *A comparative study of Word, Church and office in the thought of Karl Rahner and Gerhard Ebeling.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1988 4⁰ 551.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 1491.

1471 BELMANS Theo G. *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner.* Revue thomiste 90 (1990) 570-586.

Voir: 5. K. Rahner, 581-584.

1472 BOLEWSKI Jacek S.I. *Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner.* Collectanea theologica 58 (1988) 5, 89-152.

1473 Bonsor Jack Arthur. *Rahner, Heidegger and truth: Karl Rahner's notion of Christian truth, the influence of Heidegger.* Lanham, MD (University Press of America) 1987 8⁰ xx-206.
Cf. AHSI 57 (1988) n⁰ 955.

1474 Bridges James T. *Human destiny and resurrection in Pannenberg and Rahner.* New York (P. Lang) 1987 8⁰ 250. (= American University Studies VII 32).
Cf. AHSI 57 (1988) n⁰ 956.

1475 De Ross Paul J. *Karl Rahner's concept of «Vorgriff»: An examination of its philosophical background and development.* Dissertation at the University of Oxford, 1988 4⁰ 397.
Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 174.

1476 Ditmanson Harold H. *A response to the Fries-Rahner proposal for Church unity.* Lutheran Quarterly 1 (1987) 375-391.

1477 Galindo Rodrigo José Antonio. *San Agustín y K. Rahner: el amor a Dios y el amor al prójimo.* Augustinus 34 (1989) 305-330.

1478 Gesteira Garza Manuel. *La cristología de Karl Rahner.* Estudios trinitarios 21 (1987) 61-93.

1479 González Montes Adolfo. *Fundamentación de la religión. Teología de la religión cristiana según Karl Rahner.* Estudios trinitarios 21 (1987) 9-60.

1480 Guggenberger Engelbert. *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral.* Innsbruck (Tyrolia) 1990 8⁰ 222. (= Innsbrucker theologische Studien 28).

1481 Hauser Linus. *Christologie in «nachchristlicher Zeit». Karl Rahners transzendentale Reflexion der Möglichkeit eines Glaubens an Jesus als den Christus.* Dans: *Christologie und Metaphysikkritik* (Münster, Aschendorff 1989) 123-139.

1482 Horne Brian L. *Today's word for today. 6. Karl Rahner.* Expository Times 92 (1981) 324-329.

1483 Imbody Tyrone. *Rahner's christology: a critical assessment.* Saint Luke's Journal of Theology 25 (1982) 294-310.

1484 Imhof Paul S.I. und Biallowons Hubert. *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren.* Düsseldorf (Patmos) 1986 8⁰ 248.

1485 King J. Norman – Whitney Barry L. *Rahner und Hartshorne on death and eternal life.* Horizons 15 (1988) 239-261.

1486 Knoche Hans Jürgen. *Einigung der Kirchen, mit wem? Zu den Thesen von Karl Rahner und Heinrich Fries.* München (Behrendt Meta-Verlag) 1986 8⁰ viii-178.

1487 Kress Robert. *A Rahner handbook.* Atlanta, GA (John Knox Press) 1982 8⁰ viii-118.

1488 Lavall Luciano Campos. *O mistério santo. «Deus Pai» na teologia de Karl Rahner.* São Paulo (Edições Loyola) 1987 8⁰ 336. (= Fe e realidade 21).
Cf. AHSI 56 ((987) n⁰ 849.

1489 Lefebure L. D. *Toward a contemporary wisdom christology: A study of Karl Rahner and Norman Pittenger.* Lanham (University Press of America) 1988 8⁰ xviii-280.

1490 Lohaus Gerd. *Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners.* Theologie und Philosophie 65 (1990) 349-386.

1491 Losada Espinosa Joaquín. *La eclesiología pneumatológica de Karl Rahner.* Estudios trinitarios 21 (1987) 133-168.

1492 McKeown Eileen A. *A theology of preaching based on Karl Rahner's theology of the word.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1989 4⁰ 344.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3764.

1493 Maddox Randy L. *Karl Rahner's supernatural existential: a Wesleyan parallel?* Evangelical Journal 5 (1987) 3-14.

1494 Maher Mary V. *Historicity and Christian theology: Johannes Baptist Metz's critique of Karl Rahner's theology.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1989 4⁰ 436.
Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 980.

1495 Makothakat John Matthew. *Ius divinum in the writings of Karl Rahner.* Dissertaton at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1985 4⁰ 365.
Résumé: Diss. Abstracts A 46 (1985-86) 2726.

1496 Marshall Bruce. *Christology in conflict: The identity of a Savior in Rahner and Barth.* Oxford (B. Blackwell) 1987 8⁰ x-210.

1497 Metz Johann B. *Fehlt uns Karl Rahner?* Dans: *Freiburger Akademiearbeiten, 1979-1989* (München, Schnell 1989) 527-540.

1498 Moltmann Jürgen. *Essere cristiani, essere uomini e regno di Dio. Un dialogo con Karl Rahner.* Humanitas 41 (1986) 882-899.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n⁰ 809.

1499 Müller Wolfgang W. *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan.* Frankfurt/M. (P. Lang) 1990 8⁰ 456.

1500 Neufeld Karl H. S.I. *Worte ins Schweigen. Zum erfahrenen Gottesverständnis Karl Rahners.* Zeitschrift für katholische Theologie 112 (1990) 427-436.

1501 Nürnberg Rosemarie. *Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner. Voraussetzungen und Grundlagen. Ein Strukturvergleich.* Wissenschaft und Weisheit 50 (1987) 93-125.

1502 Pekarske Daniel T. *Toward atheist/Roman Catholic dialogue: Comparing philosophies of the spiritual life in Rahner and Santayana.* Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1989 4⁰ 205.
Résumé: Diss. Abstracts A 50 (1989-90) 2535.

1503 Phan Peter C. *Eternity in time. A study of Karl Rahner's eschatology.* Selinsgrove (Susquehanna University Press) 1988 8⁰ 270.

1504 Race Alan. *The christologies of Karl Rahner.* Theology 89 (1986) 178-186.
Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 853.

1505 ROSICA Thomas-M. *Le mysticisme chrétien et la vie religieuse selon Karl Rahner*. Vie des communautés religieuses 44 (1986) 25-40.

1506 ROVIRA BELLOSO Josep M. *Karl Rahner y la renovación de los estudios sobre la Trinidad*. Estudios trinitarios 21 (1987) 95-109.

1507 RUSSO Gerry. *Rahner and Palamas: a unity of grace*. Saint Vladimir's Theological Quarterly 32 (1988) 2, 157-180.

1508 SHEEHAN Thomas. *Karl Rahner, the philosophical foundations*. Athens, OH (Ohio University Press) 1987 8⁰ XII-320. (= Series in Continental Thought 9).

1509 SILANES Nereo. *El tratado «De Trinitate». Una importante contribución del P. Karl Rahner*. Estudios trinitarios 21 (1987) 111-132.

1510 SKELLEY Michael Francis. *Karl Rahner's theology of worship*. Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1987 4⁰ 302.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 281.

1511 STANLEY Charles K. *The transcendental method of Karl Rahner: a response to creationist naïveté*. Encounter 48 (1987) 195-206.

1512 STEVENS Clifford. *The Rahner equation*. Listening 17 (1982) 239-243.

1513 SUDBRACK Josef S.I. *Karl Rahners Wort vom Frommen, der ein Mystiker sein wird*. Dans son: *Mystische Spuren* (Würzburg, Echter 1990) 50-76.

1514 SUMPTER J. M. *Salvation and history: Theology of Karl Rahner for the problem of historical relevance of salvation*. Theologia evangelica 15 (1982) 67-68.
Résumé d'une thèse en Afrique du Sud.

1515 TATARYN Myroslaw. *Karl Rahner and the nature of reception*. One in Christ 25 (1989) 1, 75-83.

1516 TAYLOR Mark Lloyd. *God and human experience in some recent Works of Karl Rahner*. Religious Studies Review 11 (1985) 352-357.

1517 TREMBLATH Kern R. *Our knowledge of God according to Karl Rahner*. Evangelical Quarterly 59 (1987) 329-342.

1518 TREMBATH Kern B. *Was the incarnation redundant? A Catholic and Evangelical respond [Karl Rahner and E. J. Carnell]*. Horizons 13 (1986) 43-66.

1518 VENDLEY William Fay. *Pluralism and the theological methods of Karl Rahner: A critical assessment*. Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1983 4⁰ 283.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 281.

1520 VILADESAU Richard R. *How is Christ absolute? Rahner's christology and the encounter of world religions*. Philosophy and Theology 2 (1988) 220-240.

1521 VOGELS Heinz-Jürgen. *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners*. Wissenschaft und Weisheit 52 (1989) 21-62.

1522 VORGRIMLER Herbert. *Karl Rahners Einfluß auf die Ecclesiologie des II. Vatikanums*. Klerusblatt 70 (1990) 96-97.

1523 WEGER Karl-Heinz S.I. *Rahner*. Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 291-300.

1524 WOHLMUTH Josef. *Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität. Eine These*. Zeitschrift für katholische Theologie 110 (1988) 139-162.
Voir: K. Rahners Verhältnisbestimmung von ökonomischer und immanenter Trinität und deren Rezeption, 140-144.

1525 WOOLEVER James Joseph. *A critical evaluation of the suitability of Karl Rahner's sacramental ecclesiology for a world Church*. Dissertation at Syracuse University, Syracuse, N.Y. 1987 4⁰ 480.
Résumé: Diss. Abstracs A 49 (1988-89) 1856-1857.

Ramos Domiciano 1908-1990.

1526 ARNÁIZ A. S.I. *H. Domiciano Ramos S.I.* [Villagarcía de Campos] 1991 8⁰ 20.

Régis S. Jean-François 1597-1640.

Voir n⁰ 776.

1527 *Saint François Régis*. Christ source de vie (1990) mai, 3-42.
BECHEAU François S.I. *Jean-François Régis*, 4-10.
SINTAS Louis S.I. *«Votre Canada ... ce sera le Vivarais»*, 11-14.
HERMELIN Philippe S.I. *Portrait spirituel de saint François Régis*, 15-17.

Regout Robert 1896-1942.

1528 *In nagedachtenis aan Prof. Mr. R. W. H. Regout*. Nijmegen (Katholieke Universiteit) 1990 8⁰ 64.

Reinzer Franz 1661-1708.

1529 MEINEL Christoph. *Natur als moralische Anstalt. Die «Meteorologia philosophico-politica» des Franz Reinzer S.I., ein naturwissenschaftliches Emblembuch aus dem Jahre 1698*. Nuncius 2 (1987) 1, 37-94.

1530 WITTOP KONING D. A. – GELDER J. B. van. *Die Offizin aus der «Meteorologia philosophico-politica» des Fr. Reinzer*. Beiträge zur Geschichte der Pharmazie 36 (1984) 210.

Riccati Vincenzo 1707-1775.

1531 SOPPELSA Maria Laura. *Introduzione alla vita e al pensiero di Jacopo Riccati*. Asolo (Editrice Acelum) 1990 4⁰ 80.
Voir: Vincenzo Riccati (1707-1775), 44-49.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir n⁰ 12 41 772.

1532 MUNGELLO David E. *Ricci, Matteo*. Encyclopedia of Asian History 3 (1988) 341-343.

1533 ANTHONY Robert J. and CHOU Yun-jin. *Matteo Ricci and his accommodation with Confucianism*. Chinese Culture 30 (1989) 23-38.

1534 HOFFMANN-HERREROS Johann. *Matteo Ricci. Den Chinesen Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege*. Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1990 12⁰ 120. (= Topos Taschenbuch 202).

1535 IMHOF Paul S.I. *Missionarisches Wirken. Matteo Ricci im Reich der Mitte*. Geist und Leben 63 (1990) 321-324.

1536 Mancini Enzo. *Un ponte tra Cina e Europa. Matteo Ricci.* Milano (Edizioni Paoline) 1990 8° 344. (= Pagine di storia 3).

1537 Sebes Joseph S.I. *Matteo Ricci's (Li Ma-tou) attempt at «Indigenization of Christianity in China».* Dans: *International Symposium on the Indigenization of Christianity in China, December 15-17 1988* (Taipei, Taiwan 1990) 197-224. – Suit: Raguin Y. S.I. *Comments on paper of Sebes S.I.*, 225-229.

Richeome Louis 1544-1625.

Voir n° 772.

1538 Conil H. *Louis Richeome S.I., le grand dignois.* Église de Digne 2 (1989) 57-58.

Rigoleuc Jean 1595-1658.

Voir n° 772.

1539 F[lipo] C[laude S.I.] *De la garde du coeur.* Christus 37 (1990) 219-222. – Suit texte: *Traité de la garde du coeur [de] Jean Rigoleuc S.I. (1595-1658).* 223-231.

Riviera Giacomo 1839-1918.

1540 Bossi Federico. *Lodovico Pavoni, 1784-1849, e la sua Congregazione dei Figli di Maria Immacolata, 1847-1931.* Trento (Grafiche Artigianelli) 1990 8° 416.

Voir: P. Giacomo Riviera, 146-158; Verso la realizzazione dell'istituto ideato da P. Riviera, 185-187.

Rodrigues Simão 1510-1579.

1541 Carvalho José Vaz de S.I. *Simão Rodrigues, 1510-1579.* AHSI 59 (1990) 295-314.

1542 Silva António da S.I. *As memórias de um co-fundador português.* Brotéria 131 (1990) 3-18.

Rodríguez Alfonso 1538-1616.

1543 Iparraguirre I. S.I. *Rodríguez, Alfonso.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2182-2183.

1544 Sullivan Mary C. R.S.M. *Catherine McAuley's theological and literary debt to Alonso Rodríguez: the «Spirit of the Institute» parallels.* Recusant History 20 (1990-1991) 81-105.

Rostworowski Tomasz 1904-1974.

1545 Bekier Ewa. *Ojciec Tomasz Rostworowski S.I. (1904-1974).* Dans: *Chrześcijanie.* XVII (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1986) 151-269.

1546 *Ojciec Tomasz Rostworowski S.I. (1904-1974) w świetle wspomnień, przemówień i własnych listów.* Dans: *Chrześcijanie.* XVIII (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1987) 155-240.

Z listów Ojca Tomasza Rostworowskiego S.I., 217-240.

Traduction: P. T. R. à la lumière des mémoires, des discours et de ses lettres.

Roth Heinrich 1620-1668.

Voir n° 741.

1547 Vogel Claus. *An old letter from Surat written by German Jesuit Heinrich Roth (1620-1668).* Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 68 (1987) 609-619.

1548 Vogel Claus. *The preliminary work done by Heinrich Roth (1620-1668) on a Sanskrit-Latin dictionary.* Aligarh Journal of Oriental Studies 4 (1987) 1, 69-74.

Rotondi Virginio 1912-1990.

1549 *P. Virginio Rotondi S.I., fondatore del movimento Oasi, 22 maggio 1912 – 13 aprile 1990*. Crescere (1990) numero speciale, 1-108.

Rouville François-Augustin 1734-1794.

1550 CHARAY J. *L'arrestation du P. Rouvier, guillotiné à Privas en 1794*. Revue du Vivarais 93 (1989) 105-118.

Rubbi Andrea 1738-1817.

1551 VENTURI Franco. *Settecento riformatore*. V. *L'Italia dei lumi*. 2. *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*. Torino (G. Einaudi) 1990 8º XIV-480.

Voir: Patriottismo locale, veneziano, italiano: Andrea Rubbi, 264-278.

Rubio Antonio 1548-1615.

1552 OSORIO ROMERO Ignacio. *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*. México (UNAM) 1988 8º 236. (= Bibliotheca philosophica latina mexicana 2).

Ruggieri Michele 1542-1607.

1553 LO SARDO Eugenio. *Il primo atlante della Cina dei Ming. Un inedito di Michele Ruggieri*. Bollettino della Società geografica italiana 11/6 (1989) 423-447, 4 cartes.

Résumé par l'auteur même:

Il primato di un gesuita napoletano. La «Descriptio Sinae» di Michele Ruggieri. Societas 39 (1990) 104-109.

Ruiz de Montoya Diego 1562-1632.

Voir nº 707.

1554 Diego Ruiz de Montoya S.I. *Commentarii in materiam de peccatis (1, 2., q. 88)*. Edición y notas por Eduardo MOORE S.I. Archivo teológico granadino 53 (1990) 173-244.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

1555 LOICHINGER Alexander. *Sailer und Diepenbrock*. Münchener theologische Zeitschrift 41 (1990) 383-388.

1556 MEIER Bertram. *Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1990 8º 416. (= Münchener kirchenhistorische Studien 4).

Salmerón Alfonso 1515-1585.

Voir nº 366.

1557 PARENTE Ulderico. *Alfonso Salmerón, 1515-1585*. AHSI 59 (1990) 279-293.

Salvaterra Giammaria 1648-1717.

Voir nº 673.

1558 GATTA Secondino. *Ein Heilungs- und Bestattungsritus bei den Indianern Niederkaliforniens. Nach einem Bericht eines Jesuitenmanuscripts des 17. Jahrhunderts*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 46 (1990) 312-316.

D'après un manuscrit inédit du P. Salvaterra.

Sánchez Labrador José 1714-1798.

Voir nº 607.

1559 SÁINZ OLLERO Héctor [et autres]. *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata. La aportación de los misioneros jesuitas del siglo XVIII a los estudios medioambientales en el Virreinato del Río de la Plata, a través de la obra de José Sánchez Labrador*. Madrid (Ministerio de obras públicas y urbanismo) 1989 8º 336.

Sanna Giovanni Battista 1668-1726.

1560 BALDUSSI Annamaria. *Un missionario sardo e la questione dei riti in Viet Nam.* Orientalia karalitana 1 (1986) 30-52.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

Voir nº 392.

1561 ALBRECHT M. von. *Zur Selbstauffassung des Lyrikers, Horaz ... Sarbievius ...* Dans son: *Rom: Spiegel Europas. Texte und Themen* (Heidelberg, L. Schneider 1988) 571-642.

1562 STARNAWSKI J. *Le baroque littéraire dans la littérature polonaise. Quelques remarques concernant Mathias Casimirus Sarbiewski.* Roma (Accademia Polacca delle scienze) 1990 8º 38.

1563 STAWECKA Krystyna. *Maciej Kazimierz Sarbiewski prozaik i poeta.* Lublin (Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL) 1989 8º 200. (= KUL Zakład badań nad literaturą religijną 15).

1564 WARSZAWSKI Józef S.I. *Sarbiewski w Rzymie.* Kronika Rzymska 32 (1985) 16-21.

Traduction: S. à Rome.

Scaramelli Giovanni Battista 1687-1752.

1565 MONDRONE D. S.I. *Scaramelli, Giovanni Battista.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2262-2265.

Schall Johann Adam 1592-1666.

1566 LAMBERT Willi S.I. *Germaniker Nr. 1138. Johann Adam Schall von Bell S.I.* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum et Hungaricum 93 (1983-84) 43-54.

1567 LI Lanqin. *A brief account of Adam Schall.* Sino-Western Cultural Relations Journal 12 (1990) 10-28 (en chinois).

Scheiner Christoph 1575-1650.

1568 GOERCKE Ernst. *Christoph Scheiners Weg zur Optik.* Ingolstadt 1989 4º 20.

1569 GOERCKE Ernst. *«Waltglass». Christoph Scheiner (1575-1650) verwendete es für die Linsen seiner Fernrohre!* Ingolstadt 1989 4º 19.

Schmid Martin 1694-1772.

1570 BAUMGARTNER Jakob. *Der Zuger Jesuit Martin Schmid (1694-1772).* Dans son: *Missionalia helvetica.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 46 (1990) 200-205.

Schott Gaspar 1608-1666.

1571 SHUMAKER Wayne. *Gaspar Schott: Magia universalis.* Dans son: *Natural magic and modern science. Four treatises, 1590-1657* (Binghamton, N.Y., Medieval and Renaissance texts and studies 1989) 126-167.

Schücking Johannes 1596-1660.

1572 VENNEBUSCH J. *Die «Theologia moralis» des Jesuiten Johannes Schücking und Friedrich Spees verschollene «Summa casuum».* Rheinische Vierteljahrsblätter 53 (1989) 38-51.

Schultze Bernhard 1902-1990.

1573 FARRUGIA Edward G. S.I. *P. Bernhard Schultze S.I.: Life and work (1902-1990).* Orientialia christiana periodica 56 (1990) 269-282.

Schwitalla Alphonsus M. 1882-1965.

1574 KAUFFMAN Christopher J. *Years of transition: internal developments under Father Schwitalla, 1928-1947.* Healt Progress 71 (1990) 3, 33-40. – *Church and society: Development during the Schwitalla years, 1928-1947.* 71 (1990) 4, 29-37.

Sebes József 1915-1990.

1575 WITEK John W. S.I. *Joseph S. Sebes S.I. (1915-1990).* Sino-Western Cultural Relations Journal 12 (1990) 7-9.
Publications of Joseph Schobert Sebes S.I., 8-9.

Segneri Paolo 1624-1694.

Voir nº 981.

1576 CÂNDEA V. *Interférences culturelles au Levant: les écrits de Paolo Segneri en arabe, grec, roumain et turc.* Revue des études sud-est européennes 27 (1989) 49-63.

1577 MANETTI Aldo. *Il Segneri segno di contraddizione.* Bergomum 79 (1985) 2, 145-164.

Segundo Juan Luis, né en 1925.

Voir nº 299 374.

1578 DODD K. *The triumph of grace: An investigation of J. L. Segundo's «A theology for artisans of new humanity».* Studia biblica et theologica 16 (1988) 99-120.

1579 HAWKS James. *Juan Luis Segundo's critique of David Tracy.* Heythrop Journal 31 (1990) 277-294.

1580 JEFFREY P. *Commitment, hermeneutics, praxis: A study in the methodology of Juan Luis Segundo.* Dissertatio in Pont. Univ. Lateranensi, Roma 1987 4º 257.

1581 JIMÉNEZ LIMÓN J. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza (J. B. Metz y J. L. Segundo: dos proyectos de teología fundamental).* St. Cugat del Vallès-Barcelona (Institut de teologia fonamental) 1987 8º 46. (= Cuadernos ... 2).

1582 MARLÉ René S.I. *Foi – Idéologie – Religion chez J.L. Segundo.* Recherches de science religieuse 76 (1988) 267-282.

1583 NEALEN Mary Kaye. *The poor in the ecclesiology of Juan Luis Segundo.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1989 4º 284.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3399-3400.

Serrano López Víctor 1904-1989.

1584 ARNAÍZ Amancio S.I. *P. Víctor Serrano López S.I. 1.IV.1904 – 27.XI.1989.* León [1989] 8º 24.

Siedenburg Frederic J. 1872-1939.

1585 SCHILTZ Mary C. *Frederic J. Siedenburg S.I.* Vitae scholasticae 7 (1988) 469-486.

Simons Joseph 1593-1671.

1586 *Jesuit theater englished. Five tragedies of Joseph Simons.* Translated from the Latin ... Edited by Louis J. OLDANI S.I. and Philip C. FISCHER S.I. St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1989 8º XIV-394. (= Institute of Jesuit Sources I 7).

Siqueira Emmanuel de 1633-1673.

1587 TEIXEIRA Manuel. *O primeiro padre jesuíta chinês.* Revista de cultura 10 (1990) 25-29.

Sobrino Jon, né en 1934.

Voir nº 299.

1588 ALFARO Juan S.I. *Análisis del libro «Jesús en América Latina» de Jon Sobrino.* Revista latinoamericana de teología 1 (1984) 103-120.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 59 (1990) nº 990.

1589 BEAUDIN Michel. *Une christologie d'Amérique Latine.* Science et esprit 41 (1989) 363-369.

1590 DIXON David Carey. *A critical analysis of liberationist christology in the writings of Gustav Gutiérrez, Leonardo Boff and Jon Sobrino.* Dissertation at Southwestern Baptist Theological Seminary, Phoenix, Arizona 1988 4º 264.

Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3061.

1591 LAGUNSAD M. Cresencia G. S.C.B. *Sobrino, the resurrection, and discipleship in the Philippine context.* Tambara 6 (1989) 54-86.

Abrégé de sa dissertation: The significance of Jesus' resurrection for Christian discipleship in the Philippine context in the light of Jon Sobrino's «Christology at the crossroads».

Solinas Giovanni Antonio 1643-1683.

Voir nº 607.

1592 LUNA Hugo Alberto. *Pedro Ortiz de Zárate (Presbítero), Juan Antonio Solinas (S.I.), mártires del Chaco y de Zenta.* Tartagal, Salta (Artes Gráficas Tartagal) 1990 8º 30.

Southwell S. Robert 1561-1595.

Voir nº 483.

1593 BROWNLOW Frank. *Southwell and Shakespeare.* Dans: *KM 80. A birthday album for Kenneth Muir* (Liverpool, Liverpool University Press 1987) 27.

1594 OXLEY B. W. *The poetry of an artificial man: A study of the Latin and English verse of Robert Southwell.* Dissertation at the University of St. Andrews 1985.

1595 SCHWEERS Gregory O.Cist. *Bernard of Clairvaux's influence on English Recusant letters: The case of Robert Southwell S.I.* American Benedictine Review 41 (1990) 157-166.

1596 YOSHIDA Sachiko. *Southwell to Crashaw.* Kyoto (Apollon Press) 1986 8º XII-304.

Spee Friedrich 1591-1635.

Voir nº 1572.

1597 DÜNNHAUPT Gerhard. *Spee, Friedrich von.* Dans son: *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur* (Stuttgart, Hiersemann 1980-1981) 1753-1760.

1598 GOSE Walther. *Friedrich von Spees Kölner «Cautio criminalis» von 1632.* Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 60 (1989) 77-85.

1599 KÖHLER Oskar. *Friedrich Spee von Langenfeld.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 599-615.

1600 MEYER Heinz. *Zur Bedeutung der Zahlen in den Werken Friedrich Spees.* Dans: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters* (München, Fink 1984) 257-281.

1601 RUMMEL Walter. *Friedrich Spee und das Ende der kurtrierischen Hexenverfolgung.* Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 15 (1989) 105-116.

1602 WAIDER Heribert. *Miszellen über Friedrich Spee (1591-1635) und seine «Cautio criminalis» von 1631/1632.* Dans: *Festschrift der Rechtswissenschaftlichen Fakultät zur 600-Jahr-Feier der Universität zu Köln* (Köln, Heymans 1988) 531-556.

Stephanou Pelopida 1911-1989.

1603 CAPIZZI Carmelo S.I. *Il Padre Pelopida Stephanou S.I. In memoriam.* Orientalia christiana periodica 56 (1990) 265-268.

Stefonio Bernardino 1560-1620.

1604 FUMAROLI Marc. *Il «Crispus» e la «Flavia» di Bernardino Stefonio.* Dans son: *Eroi e oratori* (Bologna, Il Mulino 1990) 197-228.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 45 (1976) nº 1271. – Suit l'Appendice:

Sull'influsso delle tragedie di Padre Bernardino Stefonio, 229-232.

C'est la traduction des pages 409-412 de l'article signalé dans AHSI 45 (1976) nº 1272.

Strobach Augustin 1646-1684.

1605 *Augustina Strobacha relace z Ostrovů Mariánských, 1682.* Přeložila Simona BINKOVÁ. Dans: Česká touha cestovatelská (Praha, Odeon 1989) 422-435.

Traduction: Relation de A. S. des Îles Mariannes. Dans: Désir bohème de voyager.

Suárez Francisco 1548-1617.

Voir nº 186 365 371 383 774 855.

1606 ARMOGATH J.-R. *La pensée métaphysique de Suárez: l'anthropologie.* Annuaire. École pratique des hautes études. V. Sciences religieuses 96 (1987-1988) 373-376.

Résumé de conférences.

1607 BASTIT Michel. *Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suárez: de la similitude à l'identité.* Études philosophiques 44 (1989) 429-443.

1608 BRIESKORN Norbert S.I. *Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 323-339.

1609 MARTÍNEZ GÓMEZ Luis. *Suárez y las raíces espirituales del barroco español.* Cuadernos salmantinos de filosofía 16 (1989) 127-145.

1610 NEIDL Walter M. *Suárez.* Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 355-359.

1611 QUINTIN-MAUROY Dominique. *La tradition de la pensée de Suárez en Argentine.* Philosophie 12-14 (1986-1988) 261-267.

1612 RICKEN Friedo S.I. *Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez.* Dans: *Ignatianisch* (nº 16) 340-353.

1613 SPECHT Rainer. *Über den Stil der Disputationes metaphysicae von Francisco Suárez.* Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13 (1988) 3, 23-35.

1614 WELLS Norman J. *Objective reality of ideas in Descartes, Caterus, and Suárez.* Journal of the History of Philosophy 28 (1990) 33-61.

Sudbrack Josef, né en 1925.

1615 RUHBACH Gerhard. *Ein Porträt von Josef Sudbrack.* Dans: *Gottes Nähe. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack S.I.* (Würzburg, Echter 1990) 21-29. – A la fin du volume:

FRAMMELSBERGER Karin. *Bibliographie Josef Sudbrack für die Jahre 1961-1989.* 421-448.

Surin Jean-Joseph 1600-1665.

Voir nº 774.

1616 Jiménez G. S.I. *Surin, Giovanni Giuseppe.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2430-2432.

1617 Guillonnier Hervé. *Jean-Joseph Surin: une guérison par l'écriture au XVIIe siècle.* Thèse à l'Université de Paris VII 1986 4º 86.

Svensson Jón 1857-1944.

1618 Bücken Erwin S.I. *Übereignung des Nonni-Nachlasses an die Isländische Nationalbibliothek.* St. Ansgar (1989) 166-167.

1619 Dick Klaus. *Jón Svensson (1857-1944). Zur dankbaren Erinnerung an «Nonni», den isländischen Jesuitenpater und Jugendbuchautor.* St. Ansgar (1989) 153-157.

1620 Telemann Georg. *Nonni und Manni. Die Jungen von der Feuerinsel.* Freiburg (Herder) 1988 8º 208.
Albus Michael. *Jón Svensson und sein Werk heute,* 204-206.
Staab Joachim G. *Nonni – der Weg vom Buch zum Film,* 207-208.

Szántó István 1541-1612.

1621 Szántó (Arator) István S.I. *Confutatio Alcorani (1611).* Sajtó alá rendezte Lázár István David. Szeged (József Attila Tudományegyetem) 1990 8º 186. (= Adattár XVI.-XVIII. századi szellemi mozgalmak történetéhez, 27).

Szerdahelyi György 1740-1808.

1622 Margócsy István. *Szerdahelyi György művészetelmélete.* Irodalomtörténeti Közlemények 93 (1989) 1-33.
Résumé: La théorie de l'art de György Szerdahelyi, 33.

Tang Dominic, né en 1908.

1623 Tang Dominic S.I. *How inscrutable his ways! Memoirs, 1951-1981.* Hong Kong (Aidan Publications and Printing) 1987 12º 182.
Os insondáveis caminhos de Deus. Memórias de D. Domingos Tang S.I. arcebispo de Cantão 1951-1981. Braga (Editorial A.O.) 1990 8º 132. (= Colecção «Testemunhas» 7).
Nelle carceri di Mao. Diario di un vescovo. Bologna (E.M.I.) 1990 8º 176. (= Testimoni della missione).

Taraval Segismundo 1701-1763.

1624 Del Río Ignacio. *Reflejo de una crisis en una crónica jesuítica. Segismundo Taraval y su testimonio sobre la rebelión de los californianos del sur.* Históricas 25 (1989) 3-22.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir nº 299 774.

1625 Borne Étienne. *Teilhard de Chardin, [Pierre], 1881-1955.* Dictionnaire des philosophes (1984) 2472-2480.

1626 Latourelle René S.I. *Teilhard de Chardin, Pierre.* Dizionario di teologia fondamentale (1990) 1207-1216.

1627 Riedlinger Helmut. *Teilhard de Chardin, Pierre.* Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988) 1261-1264.

1628 SCIADINI P. *Teilhard de Chardin, Pierre.* Dizionario enciclopedico di spiritualità, nuova edizione (1990) 2444-2449.

1629 *Correspondance inédite de Pierre Teilhard de Chardin et de Gaston Fessard.* Présentée et annotée par Michel SALES S.I. Bulletin de littérature ecclésiastique 90 (1989) 350-414.

1630 Pierre Teilhard de Chardin. *Sull'amore.* Prefazione all'edizione italiana di Annetta DAVERIO. Brescia (Queriniana) 1990 8⁰ 68. (= Meditazione 86).

1631 Pierre Teilhard de Chardin. *Sulla felicità.* Prefazione all'edizione italiana di Rosino GIBELLINI. Brescia (Queriniana) 1990 8⁰ 66. (= Meditazione 85).

1632 ANAYA DUARTE Gerardo S.I. *Cercanía de Dios en la creación.* Dans: *Experiencia de Dios y sus mediaciones* (México, Progreso 1989) 114-129.

Voir: Teilhard de Chardin y su cosmovisión, 117-120; La evolución cósmica: lugar de la experiencia de Dios, 120-126.

1633 ANAYA [DUARTE] Gerardo S.I. *Pierre Teilhard de Chardin y su teoría de la evolución.* Boletín UIA (1988) sept.-dic., 20-22.

1634 ANAYA DUARTE Gerardo S.I. *Teilhard de Chardin y los valores humanos.* Dans: *Grandes testigos de los valores* (México, Editorial Progreso 1987) 111-129.

1635 BONÉ Édouard S.I. *Does God have a future ...?* Teilhard Review 24 (1989) 9-19.

A ce propos développe la perspective de Teilhard de Chardin et celle de J. B. Metz.

1636 BRÜCHSEL Richard S.I. *La genèse de la spiritualité teilhardienne.* Nouvelle revue théologique 112 (1990) 686-701.

1637 CAMPBELL-JOHNSTON Michael S.I. *Destiny to love.* Teilhard Review 25 (1990) 31-39.

1638 COOPER John W. *Teilhard, Marx, and the worldview of prominent liberation theologians.* Calvin Theological Journal 24 (1989) 241-262.

1639 COUTAGNE Paul-Henry O.P. *Teilhard de Chardin et le tragique de la création.* Supplément 167 (1988) 149-164.

1640 DUPLEIX André. *Teilhard de Chardin: pour une spiritualité de l'action.* Esprit et vie 99 (1989) 164-168.

1641 EBERSBERGER Ludwig. *Der Mensch und seine Zukunft. Natur- und Humanwissenschaften nähern sich dem Weltverständnis von Teilhard de Chardin.* Olten und Freiburg (Walter-Verlag) 1990 8⁰ 336.

1642 FARICY Robert S.I. *Jung and Teilhard. The feminine in God and in the Church.* Annual Publication of the College Theology Society 32 (1986) 239-250.

1643 FENSHAM Charles. *'n Verhaal groei uit 'n verhaal Elia en Teilhard de Chardin.* Tydskrift vir Letterkunde 26 (1988) 2, 92-96.

1644 GARCÍA-MATEO Rogelio S.I. *Spiritualität der Welt. Teilhard de Chardin (1881-1955) und ignatianische Spiritualität.* Dans: *Gottes Nähe. Festschrift J. Sudbrack* (Würzburg, Echter 1990) 367-381.

1645 GRAVOT R. *La pensée de Pierre Teilhard de Chardin.* Dans son: *Conférences* (Paris, Éditions de la Cité 1990) 147-179.

1646 GROOTAERS Willem A. *Teilhard de Chardin tsuitō.* Convergence 15 (1990) 36-40.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 28 (1959) nº 603.

1647 HEMLEBEN Johannes. *Pierre Teilhard de Chardin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1987 8º 182. (= Rowohlts Bildmonographien 116.
Cf. AHSI 35 (1966) nº 658.

1648 KING Thomas M. S.I. *The Milieu Teilhard left behind.* Teilhard Review 24 (1989) 90-96.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) nº 987.

1649 KUMMER Christian. *Teilhard de Chardin.* Dans: *Argumente für Gott* (Freiburg, Herder 1987) 364-366.

1650 LAIRD Martin S. *The mass on the world: Teilhard de Chardin and Salvador Dali.* Teilhard Review 24 (1989) 84-89.

1651 *Leroy Shinpu no shōgen.* Convergence 14 (1989) 20-31.
Cf. AHSI 58 (1989) nº 982.

1652 LUBAC Henri de S.I. *Monchanin e il Padre Teilhard de Chardin.* Dans son: *Paradossi e nuovi paradossi* (Milano, Jaca Book 1989) 183-201.
Cf. AHSI 40 (1971) nº 617.

1653 LUBAC Henri de S.I. *La pensée du Père Teilhard de Chardin.* Dans son: *Théologie dans l'histoire.* II (Paris, Desclée de Brouwer 1990) 301-370.
Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin, 303-339.
Réédition de l'étude signalée dans AHSI 36 (1967) nº 924.
L'apport de Teilhard à la connaissance de Dieu, 340-362.
Texte intégral de l'article tronqué; cf. AHSI 40 (1971) nº 659. – Suivent 4 brèves notes inédites, 362-370.

1654 MANTOVANI Fabio. *P. Teilhard de Chardin – C. G. Jung: lo sviluppo umano.* Futuro dell'uomo 17 (1990) 19-29.

1655 MODLER Peter. *Das Phänomen des «Ekels vor dem Leben» bei Pierre Teilhard de Chardin.* Frankfurt/M. (P, Lang) 1990 8º 186.

1656 MODLER Peter. *Pierre Teilhard de Chardin und die ökologische Frage.* Theologie und Philosophie 65 (1990) 234-245.

1657 OVERZEE Anne Wynnell Hunt. *The body divine: New perspectives in comparative theology with particular reference to Teilhard de Chardin and Rāmānuja.* Dissertation at the University of Lancaster 1986 4º 312.
Résumé: Diss. Abstracts A 49 (1988-89) 3063-3064.

1658 PANNIKAR Raimundo. *Cosmic evolution, human history and Trinitarian life.* Teilhard Review 25 (1990) 62-71.

1659 RAŠKOVSKIJ E. B. *Pasternak i Teilhard de Chardin.* Voprosy Filosofii (1990) 8, 160-166.

1660 RODRÍGUEZ PATIÑO Joel. *El sentido del universo en Teilhard de Chardin.* Logos 16 (1988) 33-58; 17 (1989) 29-49.

1661 SERVOTTE Herman. *Christenen over het lijden. Pascal, Newman, Kierkegaard, Teilhard de Chardin.* Antwerpen-Amsterdam (Patmos) 1987 8⁰ 70.

1662 TAKEDA Seichi. *La beauté de l'univers chez Teilhard et la destruction de l'environnement.* Convergence 15 (1990) 41-48 (en japonais).

1663 WCIÓRKA Ludwik. *Nauka i religia a problem chrześcijańskiego zaangażowania w myśl Pierre Teilharda de Chardin.* Chrześcijanin w Świecie 19 (1987) 7, 35-47.

Traduction: Science et religion et l'engagement chrétien dans la pensée de Teilhard de Chardin.

1664 WUNDERLICH Dale P. *Towards a foundation for ethics in education: A synthesis of the thought of Teilhard de Chardin, C. G. Jung and William A. Luijen applied to education.* Dissertation at Saint Louis University, Saint Louis, Miss 1985 4⁰ 157.

Résumé: Diss. Abstracts A 46 (1985-86) 3647.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.

1665 Emanuele Tesauro. *La politica di Esopo frigio.* A cura di Denise ARICÒ. Roma (Salerno Editore) 1990 12⁰ 156. (= «Minima» 6).

1666 DOGLIO Maria Luisa. *Latino e ideologia cortigiana di Emanuele Tesauro (con due inediti delle «Inscriptiones»).* Dans: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte.* V (Urbino, Università 1987) 567-578.

1667 FRARE Pierantonio. *Preliminari ad una lettura del «Cannocchiale aristotelico».* Testo 17 (1989) 32-64.

1668 REEVES Eileen. *The rhetoric of optics: Perspectives on Galileo and Tesauro.* Stanford Italian Review 7 (1987) 129-145.

1669 SCARPATI Claudio – BELLINI Eraldo. *La metafora al di là del vero e del falso in Emanuele Tesauro.* Dans leur: *Il vero e il falso dei poeti* (Milano, Vita e pensiero 1990) 35-71.

Thjulén Lars Birger 1746-1833.

1670 PARRA ALBÁ Montserrat. *En torno a la lengua de la Revolución: il «Nuevo vocabulario filosófico-democrático» del Padre Thjulén.* Dans: *Imágenes de Francia en las literaturas hispánicas* (Barcelona, Publicaciones Universitarias 1989) 21-28.

Thorpe John 1726-1792.

1671 NELSON Allan. *A friend in Rome: The correspondence of John Thorpe and John Carroll, 1784-1792.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 100 (1989) 1-16.

Thüsing Joseph 1847-1926.

1672 NEUFELD Karl H. S.I. *Pater Joseph Thüsing S.I. (1847-1926). Berührt von der großen Politik.* Heimatblätter der Glocke (1990) 300-301.

Tovar Juan de 1541-1626.

1673 GONZALBO AIZPURU Pilar. *El Padre Juan de Tovar y la educación indígena.* Vitae scholasticae 7 (1988) 407-422.

Tylkowski Wojciech 1624-1695.

1674 MAŁKIEWICZ Adam. *Wojciech Tylkowski a teoria architektury.* Dans: *Podług nieba i zwyczaju polskiego. Studia ... ofiarowane Adamowi Miłobędzkiemu* (Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988) 638-642.

Traduction: Adam Tylkowski et la théorie de l'architecture. Dans: Selon le ciel et la coutume polonaise. Études ... offertes à A. M.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

1675 *A Jesuit friendship: Letters of George Tyrrell to Herbert Thurston.* Presented by Robert BUTTERWORTH S.I. London (Roehampton Institute) 1988 8⁰ 168.

1676 MORAN Valentin G. S.I. *Father Tyrrell and the censorship of his writings.* Chesterton Review 15 (1989) 95-116.

1677 SAGOVSKY Nicholas. *«On God's side». A life of George Tyrrell.* New York (Clarendon Press) 1990 8⁰ XII-276.

Valadier Paul, né en 1913.

1678 BARTHE Claude. *La stratégie du Père Valadier.* Catholica (1989) novembre, 2-7.

Valencia Gregorio de 1549-1603.

1679 RÖSSLER H. *Das Rechtfertigungsschreiben des Paters Gregor von Valencia S.I. an seinen Ordensgeneral in Rom vom 30. September 1583. Eine wichtige Quelle zu den bayerischen Konkordatsverhandlungen im Jahre 1583.* Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 58 (1989) 81-88.

Valente Milton 1912-1989.

1680 SCHMITZ Pedro Ignácio. *Milton Valente S.I. 04.06.1912 – 04.01.1989.* Pesquisas. História 27 (1989) 7-12.

Valentini Giuseppe 1900-1979.

1681 CAPIZZI Carmelo S.I. *Giuseppe Valentini S.I. Una vita per il popolo e la cultura albanese.* Dans: *Il contributo degli Albanesi d'Italia allo sviluppo della cultura e della civiltà albanese* (Palermo, Centro internazionale di studi albanesi 1989) 129-163.

Valignano Alessandro 1539-1606.

Voir n⁰ 12 41 760.

1682 CANCI Filippo. *Padre Alessandro Valignano e l'evangelizzazione della Cina.* Aprutium 3 (1985) 3, 41-44.

Varillon François 1905-1978.

1683 *F. Varillon önmagáról. Válogatás a jezsuita írásaiból.* A bevezetőt írta és a szövegeket válogatta SZABÓ Ferenc S.I. A szemelvényeket fordította KAPOSINÉ ECKHARDT Ilona és SZABÓ Ferenc S.I. Róma (Tip. U. Detti) 1990 12⁰ 296. (= Mai írók és gondolkodók 4).

Traduction: F. Varillon sur lui-même. Choix des écrits du jésuite.

François Varillon S.I. (1905-1978), 7-24.

C'est la réédition légèrement augmentée de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 1041 et 56 (1987) n⁰ 1005.

1684 MEUNIER Paul. *François Varillon. Une spiritualité de la vie chrétienne.* Paris (Centurion) 1990 8⁰ 158.

Écrits de François Varillon, 143-147.

Verbiest Ferdinand 1623-1688.

1685 DEBERGH M. *Une carte oubliée du P. Ferdinand Verbiest (1674) dans la collection Sturler de la Bibliothèque Nationale.* Journal asiatique 277 (1989) 159-220.

1686 STEVENS Albert S.I. *Ferdinand Verbiest, jésuite missionnaire, astronome et mandarin blanc.* Lumen vitae 44 (1989) 217-227.

1687 VANDE WALLE Willy. *Stratification in Verbiest's works: the Astronomia Europaea and the Memorials.* Taipei, Taiwan (Fu Jen Catholic University) 1987 8⁰ 12.

Vicent, Antonio 1837-1912.

1688 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *La Reina María Cristina y el P. Antonio Vicent. Problemas escolares y actitudes sociales durante la Restauración.* Dans: *Estudios históricos. Homenaje a los Profesores José M. Jover Zamora y Vicente Palacio Atard.* II (Madrid, Universidad Complutense 1990) 547-568.

Vieira António 1608-1693.

1689 IMBRUGLIA Girolamo. *«L' Historia do futuro» del gesuita A. Vieira e il processo di secolarizzazione della storia universale.* Archivio di storia della cultura 2 (1989) 185-197.

1690 WERNECK Vera Rudge. *O pensamento do Padre Antônio Vieira na cultura brasileira.* Presença filosófica 14 (1984) 1-2, 124-135.

Vries Josef de 1898-1989.

1691 SCHEIT Herbert und LAUTERBACH Hanna. *Bibliographie P. Josef de Vries S.I. (1898-1989).* Theologie und Philosophie 65 (1990) 579-588.

Wasmann Erich 1859-1931.

1692 *Mier en slang. Correspondentie van F. J. J. Buytendijk met Erich Wasmann S.I.* Ingeleid en vertaald door Henk STRUYKER BOUDIER. Zeijst (Kerckenbosch) 1990 8⁰ 86. (= Carolingia impressa 16).

1693 KOLTERMANN Rainer S.I. *Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen Erich Wasmann S.I. und Ernst Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube.* Dans: *Ignatianisch* (n⁰ 16) 444-461.

Wu Yushan (**Wu** Li, **Cunha** Simão da) 1632-1718.

1694 TAM Laurence C. S. *A study of Wu Li, 1632-1718.* Dans son: *Six masters of early Qing and Wu Li* (Hong Kong, Urban Council 1986) 29-199.

Wulf Friedrich 1908-1990.

1695 BAMBERG Corona. *Wer war P. Friedrich Wulf S.I. Ein Porträt.* Geist und Leben 63 (1990) 243-256.

1696 IMHOF Paul S.I. *In memoriam P. Friedrich Wulf S.I. Geb. 18. Juni 1908 – gest. 2. Mai 1990.* Geist und Leben 63 (1990) 241-242.

1697 SEVERUS Emmanuel von. *«Das wird ein Fest sein ...» P. Friedrich Wulf zum Gedenken.* Erbe und Auftrag 66 (1990) 308-309.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

Voir n⁰ 12 41 308 741 762 776.

1698 *Le chemin d'un apôtre. François Xavier.* Texte historique par A. RAVIER S.I. St-Maxime («Le Patio Fleuri») 1990 4⁰ 32.

Cf. Bibliographie III n⁰ 26217.

1699 AZEVEDO Fraga de. *Francis Xavier, a martyr after death (A medico-historical study on the corpse of St. Francis Xavier).* Malacca 1989 8⁰ 40-VIII.

1700 KÖHLER Oskar. *Franz Xaver. Ein sendungsbewußter Individualist in der Gesellschaft Jesu.* Stimmen der Zeit 208 (1990) 385-400.

1701 KOKALJ Jože S.I. *Frančišek Ksaver, Ignacijev prijatelj.* Ljubljana (Župnijski urad Dravlje) 1990 12⁰ 216. (= Knjižnica misijonskih obzorij 4).

1702 NAVAS Antonio M. *En las fuentes del consuelo interior.* Proyección 33 (1986) 143-151 187-195.

Developpe son thème d'après les lettres de S. François-Xavier.

1703 NAVELKAR V. R. *St. Francis Xavier through philately.* Fr. Angelo's Call (1987) December, 16-18.

1704 PINTADO Manuel Joaquim *The Malacca Thaumaturge, wonder-worker II (1545-1552).* [Malacca 1989] 8º 50.

1705 PINTADO Manuel. *A stroll through ancient Malacca.* Macau (Instituto Cultural) 1990 8º 68.

Um passeio por Malaca antiga. Macau (Instituto Cultural) 1990 8º 68.

Voir: St. Francis Xavier, 29-32; St. Francis Xavier and the crab, 33-34.

1706 RAJ G. A. Savari S.I. *Faith and justice in Xavier's apostolate.* Ignis 19 (1990) 93-99.

1707 SCHURHAMMER Georg S.I. *Francis Xavier. His life, his times.* IV. *Japan and China, 1549-1552.* 2nd, corrected printing. Rome (Jesuit Historical Institute) 1987 8º XII-718.

Cf. AHSI 52 (1983) nº 1054.

1708 SZILAS László S.I. *Francisco Javier, 1506-1552.* AHSI 59 (1990) 257-278.

1709 TRESALTI Marcandrea. *Premesse ed esordi del missionariato apostolico di Francesco Saverio in Giappone.* Tesi all'Istituto Universitario Orientale di Napoli 1989 4º 193.

Ximenes Leonardo 1716-1786.

1710 BARSANTI Dino. *La biblioteca di Leonardo Ximenes. La cultura di uno scienziato italiano del XVIII secolo.* Firenze (Osservatorio Ximeniano) 1988 8º 198.

1711 BRAVIERI Dino. *Per una storia dell'Osservatorio Ximeniano. Disposizioni testamentarie di Leonardo Ximenes.* Ricerche. Bollettino quadrimestrale degli scolopi italiani 1 (1981) 13-32 103-113 170-181 (inachevé).

Zedda Silverio, né en 1913.

1712 *Pubblicazioni di P. Silverio Zedda S.I.* Rivista biblica 36 (1988) 285-286.

Zipoli Domenico 1688-1726.

1713 LANGE Francisco Curt. *El redescubrimiento de Domenico Zipoli.* Montalbán 22 (1990) 207-227.

Zorzi Alessandro 1747-1779.

1714 SPALLANZANI Mariafranca. *La «Nuova Enciclopedia Italiana» del 1779.* Dans: *Gianfrancesco Malfatti nella cultura del suo tempo* (Ferrara, Università 1983) 115-146.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1990

I. Res Instituti Historici.

Duos Socios hic annus Instituto eripuit; at duos etiam subrogavit. Die 16 martii, cancro affectus, vita cessit p. Jószef Sebes (cf. infra, IV); mense iunio nos reliquit p. Borja Medina, Universitati Gregorianae ad historiam docendam adscriptus. Duo novi Socii adsciti, alter a provincia Marylandiae, alter a Poloniae Meridionalis proveniunt: p. Thomas Michel McCoog, 43 annos natus, studiis consentaneis in Anglia peractis, Monumentis Anglicis edendis imprimis incumbet; p. Marek Inglot adhuc parandae thesi ad lauream vacat apud Facultatem Historiae Univ. Gregorianae.

Post duos annos quibus Dictionario historico Societatis ab IHSI strenue promoto operam navavit, in suam Bolivianam provinciam rediit p. Javier Baptista.

Solemniori quadam ratione p. Batllori octoginta annos emensus Romae honestatus est. Sodalitas «Catalans a Roma» auctrix fuit, simul cum «Academia de Historia, Bellas Artes y Arqueología», ut diebus 10 et 17 maii in ipsius Academiae sede per binas acroases de patris meritis historicis dissereretur. Verba fecerunt: Giuseppe Tavani, ex Univ. Romana, de studiis catalanicis ad aetatem mediam pertinentibus; Josep M. Benítez i Riera, ex PUG, de scriptis circa saec. xviii italo-hispanicum; Francesca Cantù, ex Univ. Romana «La Sapienza», de americanisticis; José Luis Gotor, ex Univ. «Tor Vergata», de hispanisticis. Hae dissertationes in praesens imprimuntur simul cum aliis circiter viginti studiis apud La Generalitat de Catalunya, seu Gubernium autonomum Cataloniae. – Paulo post, 31 maii, barcinonense sodalicium Òmnium Cultural patri tradidit «Premi d'Honor de les Lletres Catalanes» (praestantissimum omnium in Catalonia) ob edita per integram vitam. – Demum, libellus periodicus barcinonensis «Anthropos» fasciculum mensis septembris patri Batllori dicavit (Bibl., n. 845); simul mense decembri unum ex suis «Suplementos» edidit conflatum ex ultra 40 eius scriptis nondum collectis et ad diversas periodos historicas a patre frequentatas pertinentibus (n. 7).

In sua Lusitania non praeteritum est silentio revolutum saeculum ab ortu p. Serafim Leite, clari quondam socii nostri (Bibl., n. 1303).

Inter edita ab Instituto longe eminet volumen tertium idemque postremum, tribus constans tomis, magnae Bibliographiae a patre Polgár indefesso complurium annorum labore comparatae, scripta referentis de historia Societatis nostro decurrente saeculo vulgata. Hi tres tomi respiciunt singulas personas; simul comprehendunt ca. 2160 paginas (cf. Bibl., n. 1).

In collectione «Subsidia ad historiam S.I.» tempestive apparuerunt cura patris M. Ruiz Jurado, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola,* pro annis 1977-1989 (n. 52).

P. LUKÁCS tribus tomis simpliciter multiplicatis – ideoque extra MHSI – edere prosecutus est Catalogos provinciae Austriacae usque ad finem saec. XVII (n. 429). In eis desunt personarum curricula, iam edita in *Nomenclatore biographico* (cf. AHSI 1988, p. 477). Idem collaboravit etiam volumini de missionibus Societatis in Hungaria Turcis subiecta (cf. AHSI 1990, p. 142).

Ad finem tandem productus est Catalogus defunctorum in altero Societatis saeculo, fasciculo quinto a p. Fejér feliciter edito antequam inopinato diem supremum obiit, in ipso s. Ignatii festo huius anni 1991 (n. 3).

Versa sunt in plures linguas quattuor scripta patris ALDAMA (nn. 178-180, 498) et biographia s. Ignatii patris DALMASES.

Duo Instituti socii, maiorum morem secuti, cursus tradunt in Facultate Historiae ecclesiasticae Universitatis Gregorianae: p. O'NEILL et p. SZILAS. Hic die 23 novembris receptus est inter socios mediolanensis «Accademia di S. Carlo», posteroque die retulit de Ecclesia hungara tempore Sancti. – Plures Instituti socii interfuerunt Venetiis conventui celebrato diebus 2-5 octobris (infra, II), quem diuturna cura apparavit p. ZANARDI, qui etiam amplam relationem habuit de domiciliis Societatis in Statu veneto usque ad suppressionem. – P. RUIZ DE MEDINA initio novembris verba fecit Tarracone apud «Asociación Española de Orientalistas» de ingressu Evangelii in Cambogiam saecc. XVI-XVIII; ac paulo post Zagabriae, in Symposio de Societate in Croatia (infra, II), dixit de p. Ivan Vreman, defuncto in Nanchan 1620. – Die 1 decembris p. VAZ DE CARVALHO illustravit periodum lusitanum (1751-1761) patris Gabrielis Malagrida, in conventu studiorum huic dicato (III). – Vix inito «Anno ignatiano» (cf. II), p. BATLLORI celebrationum particeps fuit: Congressui habito Sancti Sebastiani ineunte octobri coronam imposuit acroasi solemni de S. Ignatio inter aetates Mediam et Renascentiae; in sede Gubernii autonomi Cataloniae commemoravit tum s. Ignatium tum Societatis 450 annos (Bibl., 69) et die 24 octobris priorem tantum in «Instituto de España» matritensi. Praeterea, in XIV Congressu de Historia Coronae Aragoniae (Sassari-Alghero, 19-24 maii) communicationem protulit de iesuitis in Catalonia tempore belli pro successione hispanica, 1704-1714; die 18 octobris aperuit sessiones «IV Jornades d'Estudis Catalano-Americans» per commentationem de americanismo sociorum ex Catalonia exsulum in Italia; tandem in Conventu internationali promoto ab «Accademia Nazionale dei Lincei» in Urbe, diebus 3-5 decembris, circa «Italia e Spagna nella cultura del '700», conventum auspicatus est per «Bilancio e prospettive delle ricerche sulla cultura ispano-italiana».

II. ANNUS IGNATIANUS.

Nel 1990 si compivano 450 anni dalla solenne approvazione pontificia della Compagnia, e nel 1991 si sarebbero compiuti i 500 dalla nascita di s. Ignazio. Pertanto il p. Generale a tempo debito stabilì che le due date abbinate fossero degnamente commemorate con un «Anno ignaziano», e stimolò tutti a impegnarvisi: la Curia generalizia avrebbe tenuto informati, e avrebbe agito come organo di coordinazione di progetti simili, incaricandosi direttamente degli atti e progetti riguardanti l'intera Compagnia. Il p. Generale pensò anche a un giorno, entro l'anno – che sarebbe andato dal 27 settembre 1990 al 31 luglio 1991 –, per una celebrazione comune di tutta la Compagnia con i suoi amici e collaboratori; e fissò il 22 aprile, 450º anniversario della professione a S. Paolo fuori le Mura di Ignazio generale e di cinque compagni. Dall'aprile 1989 un bollettino trimestrale trilingue, «Venite, celebremus Dominum», agì come collegamento fra le tante iniziative che sorgevano nelle varie provincie.

L'Anno fu aperto a Loyola il 27 settembre, con l'intervento della Congregazione dei Provinciali, che, per felice coincidenza, si celebrava quest'anno per la prima volta, secondo la norma introdotta dalla Congregazione Generale XXXI nel 1965. Per l'occasione, il S. Padre Giovanni Paolo II mandò al P. Generale un ampio messaggio in italiano a tutta la Compagnia datato il 31 luglio (Acta Romana S.I. 20, 284-289). Subito – per limitarci agli aspetti culturali – cominciarono a tenersi un po' dappertutto, anche su iniziativa di enti esterni, convegni, giornate, conferenze, concorsi, mostre, atti accademici ... spesso accompagnati o seguiti da produzione stampata.

Importante quella, uscita già col 1990, espressamente programmata per gli anniversari, severamente scientifica o rivolta al gran pubblico: miscellanee di studi, edizioni d'insieme di Scritti ignaziani, biografie di s. Ignazio e volumi sui gesuiti e la loro storia, generale e locale, illustrazioni di iconografia, mostre e luoghi ignaziani ... In questa Cronaca e nella successiva del 1991 si darà notizia solo dei più rilevanti convegni di studio e delle più cospicue realizzazioni di carattere storico e scientifico, o di alta volgarizzazione.

Anche l'AHSI, ovviamente, si è inserito nel coro. Alla ricorrenza del 1990 ha dedicato il 2º fascicolo dell'anno (uscito nel '91), tratteggiando, per la prima volta in una puntualizzazione d'insieme, l'apostolato esercitato dai nove compagni che diedero vita con Ignazio alla «Compagnia»; mentre il Fondatore è stato onorato nel suo quinto centenario coll'ampio 1º fascicolo di quest'anno 1991.

La prospettiva dell'Anno decise a imprendere quei lavori di conservazione dei quali aveva grave bisogno la «Santa Casa» di Loyola; ma si proseguì, guidati da un triplice criterio: artistico, storico e religioso, a un totale rinnovamento, che riscosse la generale approvazione. Una seconda serie di lavori terrà dietro all'Anno, dal quale si aspettano indicazioni su come e in che misura ricuperare la Casa Torre del sec. XV e conservare la Santa Casa del XX (1904). Da parte sua, il Governo autonomo basco ha restituito alla Compagnia la proprietà della Basilica-Santuario, alla quale pure sono state dedicate intelligenti cure di rafforzamento e abbellimento.

Contemporaneamente, dal giugno 1989, si lavorava a Roma, sotto la direzione del p. Thomas M. Lucas (Calif.), attorno alle stanze di s. Ignazio (cioè l'appartamento del generale nella casa professa da lui eretta nel 1543, e che p. Acquaviva volle conservato quando fu costruita la nuova grande casa professa). Quando le stanze furono riaperte il 31 luglio di quest'anno, restituirono ai visitatori la semplicità, austerità e povertà primitive. Insieme, con l'impegno di quattro artisti, si provvide a ripulire, consolidare e ritoccare gli affreschi del corridoio che immette alle stanze; ora, anche per gradite scoperte fatte, meglio si coglie il pensiero originale del f. Pozzo, un trionfo del barocco illusionistico (cf. Bibl., n. 519).

Lo stesso p. Lucas allestì una ricca Mostra di «Roma ignaziana», che trovò ospitalità nel Salone Sistino della Biblioteca Apostolica Vaticana, dalla quale provenivano vari dei documenti presenti e che celebrò con la Mostra il quarto centenario del Salone stesso. Venne ad inaugurarla il 23 ottobre lo stesso Santo Padre. Per l'occasione era pronto un sontuoso Catalogo (Bibl., n. 537). La Mostra rimase aperta sei mesi.

Dal 28 ottobre al 18 novembre altra Mostra, con sedute di studio, veniva dedicata a Milano all'architettura gesuitica in Italia (n. 499).

Già si erano avuti i primi convegni di studi relativi ai centenari: uno ancora in luglio, 2-7, a Madrid-Pastrana, dal titolo: «San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola. Dos polos hispánicos»; lo chiuse una affollata tavola rotonda sulle differenze e paralleli tra i due maestri spirituali; all'inizio d'ottobre, dal 1º al 5 si tenne un Simposio, organizzato dall'Università di Deusto nella sua sede di S. Sebastiano, volto a studiare

il Paese basco alla fine del sec. xv; e dal 2 al 5, si ebbe il solenne Convegno di Venezia. Perché affidato per l'organizzazione a un membro dell'Istituto, di esso si riferisce ampiamente a parte. Seguì a Zagabria, dall'8 al 10 novembre, un Simposio internazionale promosso dal locale Istituto filosofico-teologico S.I., sotto la guida del p. Mijo Korade, membro esterno dell'Istituto Storico, col patronato efficace dell'allora Accademia jugoslava di Scienze e Belle Arti. Il Simposio intese illustrare l'operato della Compagnia in Croazia nei vari settori: religioso, scientifico, culturale. Nell'esplorazione del campo scientifico e liguistico importante e vivamente impegnata fu la collaborazione dei laici, come fu notevole il coinvolgimento dell'opinione pubblica al Simposio stesso.

Il Convegno di Venezia – Il convegno, tenutosi a Venezia dal 2 al 5 ottobre 1990, sul tema «I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù», è stato inaugurato dalla prolusione del P. Generale, P.-H. Kolvenbach (anche se, impegnato nel Sinodo dei Vescovi a Roma, ha delegato a rappresentarlo il P. Giuseppe Pittau, Consigliere generale della Compagnia e Assistente d'Italia).

Con *Ignazio e Venezia, simbolismo di un passaggio* ha sottolineato il senso e il valore del duplice «passaggio» di Ignazio per Venezia (1523 e 1535-1537) alla volta di Gerusalemme. Il tema del «viaggio» a Gerusalemme costituisce il leitmotiv storico e, al tempo stesso, simbolico dell'*Autobiografia* ignaziana ed immette in quel processo di ricerca che sfocerà dopo anni nel «progetto di vita e di azione» apostolica chiamato «Compagnia di Gesù».

Le relazioni del convegno svolte nell'arco dei tre giorni successivi si possono sommariamente raggruppare in due gruppi.

Il primo può definirsi *storia di eventi e di idee.*

È stato aperto da Gaetano Cozzi (Univ. di Venezia) con *Fortune e sfortune della Compagnia di Gesù nella Repubblica di Venezia,* in cui si prospettava il complesso e ambivalente rapporto tra i gesuiti e la Serenissima. Successo grandissimo, da una parte, e fin dai primordi, da leggere nel quadro del rigoglio spirituale che Venezia conosce nella prima metà del '500 e condiviso da quel patriziato più sensibile al rinnovamento promosso da Gaspare Contarini; opposizione radicale, dall'altra, da collegare a sospetti, diffidenze, reazioni maturate dallo stesso successo. Ed è qualcosa che si fa sentire sempre di più, all'incirca dal 1585 in poi, per culminare il 14 giugno del 1606, ossia all'inizio della questione dell'Interdetto, nella decisione di espellere la Compagnia, lasciandole pochissime possibilità di ottenere un giorno l'autorizzazione a rientrare.

Questi poi in successione gli argomenti trattati: – le sedi operative della Compagnia in territorio veneziano (Venezia, Padova, Brescia, Verona, Vicenza, Treviso, Belluno, Bergamo, Feltre; Cipro, Candia [Creta], Tine [Isole Cicladi], Spalato, Corfù), dalle origini alla soppressione (1542-1773), per situarne in concreto la presenza (Mario Zanardi, Istituto Storico S.I., *I «domicilia» o i centri operativi della Compagnia di Gesù nello stato veneto (1542-1773)*; – Ignazio e i suoi primi compagni nel contesto della Riforma cattolica con l'azione della Compagnia dal 1540 in poi, azione che vede la convergenza riformatrice di due protagonisti: il veneziano Gaspare Contarini e Ignazio di Loyola (Mario Fois, Univ. Gregoriana, *Ignazio di Loyola, la Compagnia di Gesù e Venezia tra Riforma e Controriforma*); – Paolo Sarpi, uno dei critici più decisi e acuti della Compagnia, teologo e consigliere della Serenissima in anni cruciali del rapporto con Roma, nelle sue analisi e valutazioni (Boris Ulianich, Univ. di Napoli, *I gesuiti e la Compagnia di Gesù nelle opere e nel pensiero di Paolo Sarpi*); – la pubblicistica di parte romana in quella «guerra dell'interdetto» che fu, com'è noto, «una guerra di scritture» (Adriano Prosperi, Univ. di Pisa, *Libelli «de lite» di parte romana nel 1606*);

– l'immagine del «gesuita» quale emerge dal dialogo tra il Sarpi e i Gallicani nel quadro di una più vasta campagna antigesuitica, politica e pubblicistica (Vittorio Frajese, Univ. di Roma-Tor Vergata, *Il mito del gesuita tra Paolo Sarpi e i Gallicani*); – l'opposizione di Venezia all'insediamento dei gesuiti francesi nello stato ottomano, tra il 1607 e il 1638 (Thomas Michel, Univ. Gregoriana, *I contrastati rapporti di Venezia con i gesuiti nel Medio Oriente nei primi decenni del '600*); – le ragioni politico-economiche, che determinarono il rientro della Compagnia in Venezia, dopo decenni di durissima intransigenza (Giuseppe Gullino, Univ. di Udine, *Il rientro dei gesuiti a Venezia nel 1657: I – Le ragioni della politica e dell'economia*) e le dinamiche interne al senato veneziano e la natura dei rapporti con la Santa Sede che lo favorirono (Gian Vittorio Signorotto, Univ. di Urbino, *II – Il «partito» filogesuitico tra Venezia, Milano e Roma*); – la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773 vista dai rappresentanti veneziani in Roma (Giovanni Scarabello, Univ. di Venezia, *La soppressione della Compagnia di Gesù nelle relazioni degli ambasciatori veneti da Roma*); – infine, le vicende della Compagnia nell'Ottocento che vede la Compagnia osteggiata dai popoli e non più dai regnanti (Giacomo Martina, Univ. Gregoriana, *Continuità e novità della risorta Compagnia di Gesù in area veneta*).

II – Il secondo gruppo di relazioni si è invece impegnato a cogliere taluni dei vari rapporti tra cultura e società. – In campo educativo (Gian Paolo Brizzi, Univ. di Sassari, *Scuole e collegi d'educazione della Compagnia di Gesù nell'antica Provincia Veneta*); – in campo editoriale (Luigi Balsamo, Univ. di Parma, *Venezia e l'attività editoriale di Antonio Possevino;* Mario Infelise, Univ. di Venezia, *Francesco Antonio Zaccaria e l'editoria veneziana del Settecento*); – nel teatro (Nicola Mangini, Univ. di Venezia, *I gesuiti e il teatro scolastico a Venezia nel Settecento*); – nell'opera in musica (Giovanni Morelli, Univ. di Venezia – Emilio Sala, Univ. di Urbino, *Di alcuni caratteri del teatro gesuitico nella prima riforma del melodramma fra Sei e Settecento*); – nelle lettere (Gilberto Pizzamiglio, Univ. di Venezia, *La «repubblica dei letterati» e i gesuiti nel primo Settecento*); – nella scienza (Ugo Baldini, Univ. di Chieti, *Gli scienziati gesuiti nella storia della cultura veneta. Le linee generali di un rapporto e il suo momento costitutivo: 1546-1606*); – nell'arte, con uno specifico e concentrato sguardo sulla chiesa gesuitica dell'Assunta: architettura (Richard Bösel, Graphische Sammlung Albertina, Vienna, *La chiesa di S. Maria Assunta o dei Gesuiti a Venezia*; Giuseppe Rocchi, Univ. di Firenze, *Architettura delle chiese gesuitiche in Italia: punti di contatto e elementi di differenza della Chiesa di Venezia*); pittura (Terisio Pignatti, Univ. di Venezia, *Le pitture nella Chiesa dei Gesuiti*); scultura (Paolo Goi, *Sculture settecentesche nella Chiesa dei Gesuiti a Venezia*).

Il convegno veneziano, svoltosi nelle splendide sale della Fondazione Giorgio Cini, generosamente concesse, e reso significativo da numerosi e qualificati partecipanti, non ha voluto «chiudere» un discorso, quanto piuttosto «aprirlo» oltre la «celebrazione ignaziana» del centenario. Si è posto come occasione per avviare a trattazione la storia, tuttora mancante, dell'antica Provincia Veneta della Compagnia di Gesù (1542-1773), e quindi della presenza dell'Ordine nella repubblica di Venezia.

Un obiettivo che, pur in modesti limiti, intende inscriversi nel ben più ampio lavoro, attualmente in corso, della grande «Storia di Venezia».

M. Zanardi S.I.

III. Varia.

Come previsto (cf. la Cronaca dell'89), un Convegno internazionale di studi ha concluso le Manifestazioni per il Tricentenario della nascita del p. Gabriele Malagrida, promosso dall'Accademia Pliniana di Como. Si aprì a Como, nella sede dell'Amministrazione Provinciale, il pomeriggio del venerdì 30 novembre, con tre relazioni riguardanti il Brasile e Malagrida (dott. Ribeiro Coutinho, Prefetto del municipio di S. Rita, Paraíba; prof. A. Albònico, dell'Università di Messina; p. I. Govoni S.I., dell'Istituto «P. Gabriel Malagrida» di João Pessoa, Paraíba), cui in serata seguì la ripresentazione della sacra rappresentazione «La passione di un Martire lariano» (già replicata a Como stessa anche il 13 maggio). Il giorno seguente il Convegno proseguì a Menaggio, il paese natale del commemorato. La mattina due relazioni (p. Vaz e prof. P. Ceccucci, dell'Università di Milano) si conclusero con l'inaugurazione di una lapide sulla casa natale; mentre dopo le due relazioni del pomeriggio che trattarono il punto cruciale Malagrida-Pombal, e prima della S. Messa conclusiva, si ebbe l'intitolazione a «P. Gabriele Malagrida», da parte dell'Amministrazione comunale, del piazzale antistante la chiesa arcipretale. – Il 23 maggio la Radio della Svizzera Italiana aveva diffuso un dramma, «L'estrema beatitudine», imperniato su Malagrida, riscotendo vivissimi consensi di pubblico e di critica.

Un altro tricentenario di nascita ricorreva: quella dello scrittore basco Manuel de Larramendi, riscoperto, si può ben dire, dal prof. Ignacio Tellechea Idígoras. Per l'occasione egli pubblicò, quale vol. IV delle *Obras* (i primi tre uscirono rispettivamente nel 1969, 1973, 1983), *Escritos breves,* Donostia-San Sebastián, 600 p., e ricevette dall'Ayuntamiento di Andonain la meritata distinzione. Governo basco, Ayuntamiento, Diputación Foral de Gipuzkoa e Real Academia de la Lengua Vasca hanno edito altri due volumi e organizzata una mostra documentaria.

Nella Bibliografia annua, i principali volumi dovuti alle ricorrenze, per la Compagnia in particolare si trovano ai nn. 5 (italiano), 16 e 17 (tedeschi), 25 e 44 (francesi); per s. Ignazio, ai nn. 53, 79, 81, 113, 168, 175. – È stata completata la storia della Compagnia in Colombia preparata dal p. Pacheco (639), e narrata la storia dell'espulsione dal Venezuela (728); edita la corrispondenza di Leibniz con i missionari della Cina (737). – Edizioni di testi: Anchieta, 795 e 796; s. Luigi, edizione rinnovata, in occasione del quarto centenario della morte (1991), degli scritti curati nel 1926 da E. Rosa, 1047; Lanzi, 1293; Lozano, 695; Kasić, 1265-1266; Murillo Velarde, 1402; Szantó, 1621 (cf. AHSI 1990, p. 170). – Hanno avuto l'attesa biografia l'antico missionario della Cina Ph. Couplet, e il moderno predicatore italiano R. Lombardi. – Atti di convegni: 855 e 859 (Bellarmino), 981 (Della Bella).

IV. Necrologia.

P. JÓZSEF SEBES

Nato in Nagypall in quel di Pécs (Ungheria meridionale) il 18 agosto 1915, entrò in Compagnia, finiti gli studi secondari, il 30 luglio 1934 a Budapest, dove anche studiò la filosofia. Scelto per la missione che la provincia ungherese aveva assunta nella Cina settentrionale (Taming, Hopei), partì a guerra già scoppiata, sicché fece il viaggio attraverso Iugoslavia, Bulgaria, Russia e Siberia. Gli era compagno László Ladányi, che doveva acquistare fama come editore a Hong Kong delle «China News» († 1991). Dopo due anni di apprendimento del cinese a Pechino e uno di insegnamento a Taming (Daming), attese alla teologia a Zikawei (Shangai), dove fu ordinato sacerdote il 9 giugno 1946.

Alla fine degli studi teologici, invece che il campo missionario, ebbe in sorte l'Istituto Storico, per diventare l'editore dei «Monumenta Sinensia», come altri già lo erano divenuti per quelli dell'India e del Giappone. Venne dunque a Roma, e frequentò la Gregoriana ottenendo la licenza in storia della Chiesa e missiologia. Ma la salute sconsigliò la dimora a Roma, per cui, fatto il terzo anno di probazione a Gandia, passò negli Stati Uniti, dove proseguì gli studi di storia e lingue dell'Estremo Oriente presso l'Università Harvard di Boston, coronati dal dottorato nel 1958. Aveva fatto la professione solenne il 15 agosto del 1951, e nel 1956 aveva presa la cittadinanza statunitense. La tesi di dottorato, studio del Diario di uno dei due gesuiti inviati da K'hang Hi ai colloqui russo-cinesi che sfociarono nel Trattato del 1689, fu pubblicata nel 1961 nella «Bibliotheca Instituti Historici», edizione attualmente esaurita, essendone l'argomento divenuto in seguito di calda attualità politica. E su di esso, e su temi collegati nell'area e nel tempo, tornò, ovviamente, a scrivere. Ma il centenario ricciano gli aprì da ultimo un nuovo campo di apprezzati interventi internazionali.

Dal 1958 al 1985 insegnò storia, civiltà e cultura dell'Asia e dell'Estremo Oriente alla Georgetown University di Washington, circondato da una considerazione che si espresse in incarichi di fiducia. Dall'ottobre 1976 fu per un anno Fellow del Woodrow Wilson International Center for Scholars nel Smithsonian Institution Building di Washington, facendo anche nell'agosto un viaggio nella Repubblica Popolare cinese.

Divenuto nel 1985 professore emerito, tornò a Roma, e, fra collaborazioni diverse, attese a redigere il primo volume dei suoi Monumenta, che negli ultimi anni era andato preparando con soggiorni a Roma e a Hong Kong. Ma non poté vederlo pubblicato. Già in America era stato soggetto a grave malattia: gli fu asportato un rene, e restò menomato in salute. Nell'autunno 1989 si manifestò il cancro al diaframma. Dopo degenze in clinica, aveva da pochi giorni preso alloggio nell'infermeria (presso la Curia generalizia), quando improvvisamente si aggravò. Il pomeriggio del 16 marzo mentre recitava il quarto mistero glorioso del Rosario con un confratello dell'Istituto, d'improvviso alzò gli occhi in alto e dolcemente spirò.

Bibliografia

Il p. Sebes avrebbe compiuto i 75 anni nell'agosto del 1990, e, com'è nostra gradita consuetudine, li avremmo onorati dando in AHSI la sua bibliografia. Ciò che non potemmo dedicare lieti a lui vivo, lo deponiamo ora mesti sulla sua tomba, ricordando con desiderio il valoroso quanto modesto confratello, sempre pronto a prestare i suoi servizi, culturali e comunitari.

The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689). The Diary of Thomas Pereira S.J. Rome (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1961, 8º, xxxiv-344 p. (= BIHSI 18).

Fragmentation of the Mongols during the Ming Dynasty and their step-by-step conquest by the Manchus and Russians. Canada Mongolia Review 2 (1976) 127-149; (1977) 24-32.

Philippine Jesuits in the Middle Kingdom in the 17th century. Philippine Studies 26 (1978) 170-183.

Christian Influence on the Shimabara Rebellion 1637-1639. AHSI 48 (1979) 136-148.

The Sino-Soviet Border Dispute. China News Analysis (Hong Kong) nº 1162 (31 agosto).

The Role of Inner Asia in Early Russo-Chinese Relations. Teaching Aids for Inner Asia. Working Paper nº 8. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1980.

A Description of the Tartars (Manchus) by the Jesuit Gabriel de Magalhães in 1647 when he first encountered them at the time of their conquest of China. Manchu Studies Newsletter 4 (1981-1982) 3-14.

Matteo Ricci, chinois avec les Chinois (Chine, hier et aujourd'hui). Etudes 387 (1982) 361-374.

A Comparative Study of Religious Missions in Three Civilizations: India, China and Japan. In *Actes du IIIe Colloque Internationale de Sinologie.* Paris (Les Belles Lettres) 1983, p. 271-290.

A Bridge between East and West: Father Matteo Ricci, S.J., his Times, his Life, and his Method of Cultural Accomodation. In *Proceedings of the International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400-th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci in China.* Taipei (Fujen University) 1983, 4º, 555-618.

Martino Martini's role in the controversy of the Chinese Rites. In *Martino Martini, geografo, cartografo, storico, teologo.* Atti del Convegno Internazionale. Trento (Provincia autonoma di Trento) 1983, 4º, p. 472-492 (in ital., p. 445-471).

Father Matteo Ricci, S.J.: An Intellectual Biography. East Asian Studies (Seoul) 3 (1983) 83-105 (= *International Symposium on Matteo Ricci: His Legacy in East Asia).*

The Summary Review of Father Matteo Ricci's «T'ien-chu Shih-yi» in the «Ssuk'u ch'uan-shu tsung-mu t'i-yao». AHSI 53 (1984) 371-393.

La strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente nel sec. XVII. In *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII.* Atti del Convegno del 1983. Roma (Istituto Italo Cinese) 1985, p. 83-102.

Church and State in China during the Ming and Ch'ing Dynasties. In *Proceedings of the First International Symposium on Church and State in China: Past and Present.* Taipei (Tamkang University) 1987, p. 94-103.

The Precursors of Ricci. In *East Meets West. The Jesuits in China. 1582-1773.* Papers read at a symposium sponsored by Loyola University of Chicago October 1982. Chicago, 1988, p. 19-61.

Nos trezentos anos do Tratado Sino-Russo de Nerchinsk (7.9.1689). Em memoria do mediador Tomé Pereira S.J. Broteria 129 (1989) 123-129.

Ferdinand Verbiest: Missionary or Spy?. In *Proceedings of the Tenth International Symposium on Asian Studies, 1988.* Hong Kong, 1989, p. 367-376. (= Asian Research Service Volume I, China).

Matteo Ricci S.J. l'unico straniero accolto fra i grandi della Cina. In *Scienza e fede. I protagonisti.* Novara (Istituto Geografico De Agostini) 1989, p. 62-70.

Matteo Ricci's (Li Ma-tou) attempt at «Indigenization of Christianity in China». In *International Symposium on Indigenization of Christianity in China December 15-17 1988, Taipei.* Taiwan, 1990, p. 197-224. (Segue: Y. RAGUIN S.J., *Comments on paper of Sebes S.J.,* 225-229).

Per la presentazione del «Primo atlante europeo della Cina dei Ming» promossa a Roma il 15 dicembre 1989 dal Ministero per i Beni culturali e dall'Archivio di Stato, era programmato un suo intervento: «Le missioni in Cina e il ruolo di Michele Ruggieri e di Matteo Ricci» (cf. Bibl. n. 1553). Fra le recensioni, basti qui citare: AHSI 54 (1985) 357-361: GERNET, Jacques. *Cina e cristianesimo. Azione e reazione* (Casale Monferrato 1984).

Il 1º giugno moriva a 87 anni in Thouaré (Loire Atlantique) il p. JOSEPH DEHERGNE, per oltre trent'anni attivo collaboratore dell'Istituto, anche con prolungate dimore annuali nella sede. Era vandeano, n. a La Gaubretière il 10 marzo 1903. Entrò nella Compagnia a 22 anni, il 20 giugno 1925, provenendo dal seminario maggiore di Luçon (Vendée). Fece due anni di filosofia a Jersey e altri due di teologia a Fourvière, e ricevette l'ordinazione sacerdotale a Montmartre nella chiesa di S. Pietro il 15 agosto 1934. Due anni dopo partiva per la missione cinese della sua provincia di Parigi, Shanghai. Qui dal 1938 fu professore di storia e poi di francese all'Università Aurore. Nel marzo 1951 dovette rimpatriare; e dal 1953 svolse l'incarico di archivista della provincia. Diplomatosi nel 1959 alla École pratique des Hautes Études, sezione di Scienze economiche e sociali, nel giugno del 1965 ricevette il dottorato alla Sorbonne, trattando un tema relativo agli inizi della collaborazione tecnica franco-cinese a metà Settecento.

Ma già dal 1953 aveva iniziato a pubblicare in AHSI quegli studi di «geografia missionaria» – cioè dei luoghi di evangelizzazione – relativi ai diversi Vicariati apostolici della Cina dopo il periodo Ming, che si protrassero fino al 1971 (le cristianità del precedente periodo le illustrò in «Monumenta Serica», vol. XVI, 1957, p. 1-136). Dal 1974 al 1983 fu uno degli animatori, ed editore degli Atti, dei Colloqui internazionali di sinologia di Chantilly. Guidò anche la pubblicazione (1970) dell'epistolario scientifico del p. A. Gaubil, aggiungendovi quattro appendici biobibliografiche (cf AHSI 42, 1973, 173). Alla «Bibliotheca Instituti» diede due importanti volumi: nel 1973 il *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800* (cf AHSI 46, 1977, 214) che ingloba nella sintesi del Pfister la massa di dati ricavati dallo spoglio sistematico dell'ARSI; e nel 1980, insieme con D. D. Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des Jésuites du dix-huitième siècle* (AHSI 49, 1980, 540), che ebbe vivo successo, sì che fu ristampato nel 1984. Anche l'ultimo suo contributo all'AHSI, nel 1982, riguardò questo tema delle lettere, che gli stette particolarmente a cuore.

Anche il p. EDOUARD HAMBYE, morto improvvisamente a Namur l'8 settembre, ha avuto una sua relazione con l'Istituto, in quanto vi fu presente nel 1949-50, mentre conduceva in porto la sua tesi di dottorato in storia, prima di partire per la missione di Calcutta – allora retta dalla provincia del Belgio meridionale – destinato a insegnare storia ecclesiastica nel teologato di Kurseong. Nato a Mons il 3 luglio 1916 ed entrato nel noviziato di Arlon nel 1934, fu avviato alla storia ancor prima di iniziare nel 1938 il corso filosofico. Gli fu suggerito come oggetto di studio la Missione navale svolta nel Seicento dalla provincia flandro-belga. Già nel 1946, l'anno della sua ordinazione sacerdotale, ne diede una primizia all'AHSI, tracciando la figura del primo suo «martire», l'irlandese F. Bray (p. 144-154). La tesi però vide la luce solo nel 1967, ospitata nella Biblioteca della Facoltà di Filosofia e Lettere di Namur (*L'aumônerie de la flotte de Flandre au XVIIe siècle, 1623-1662,* 240 p.; cf AHSI 37, 1968, p. 497). Il suo insegnamento di storia e anche questioni orientali e lingua siriaca durò fino al 1987, dal 1972 a Delhi, e si estese anche alla Facoltà di S. Tommaso Apostolo a Kottayam. Si creò quindi una bella notorietà, mentre lo rendevano simpatico le sue caratteristiche personali. Fu coeditore con un altro dell'opera collettiva *Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective* (1972; cf. AHSI 43, 1974, 347-350), cui seguì nel 1976, in forma ciclostilata perché ritenuta tuttavia opera provvisoria nonostante la lunga gestazione, *A Bibliography of Christianity in India,* 183 p. in 4º, a cura della Church History Association of India, della quale egli era vice presidente. Tornato in Europa, insegnò per un triennio all'Istituto Orientale di Roma; ma l'ultimo suo contributo è

stato ancora rivolto all'India, che aveva sentito subito come seconda patria (*Le remplacement des Jésuites de la mission du Carnate*, in *Ecclesiae Memoria*, Miscellanea in onore del p. J. Metzler, Roma-Freiburg-Wien 1991, 243-250). E si può pensare che la mattina della sua morte si recava al Centro di Documentazione religiosa di Namur a proseguirvi le ricerche per l'opera sui concili della Chiesa cattolica in India che andava preparando.

Il nome del p. FRIEDRICH WULF (Düsseldorf 18.6.1908 – Monaco 2.5.1990) resta legato alla rivista *Geist und Leben*, titolo da lui dato alla «Zeitschrift für Aszese und Mystik» allorché fu incaricato di ridarle vita dopo il triennio di sospensione a causa della guerra. Per il quarto centenario della morte di s. Ignazio promosse la pubblicazione di un volume sulla spiritualità del Santo: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556-1956* (cf. AHSI 25, 1956, 631 sg.); il suo valore durevole ha fatto che nel 1977 l'Institute of Jesuit Sources di St. Louis ne desse una traduzione inglese. In esso apparve il principale fra i vari articoli scritti dal p. Wulf nella stessa linea: *Ignatius als Seelenführer*, p. 13-54.

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*
Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. Lukács. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J.A. de Polanco. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. Iparraguirre. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. Wicki (vol. 14-16 coed. J. Gomes). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. Jacobs. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 38 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. Calveras – C. de Dalmases. Romae 1969 (199).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. de Dalmases, Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. de Dalmases. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. Zubillaga, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. Lukács. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. Leite. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. Schütte. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. Zubillaga. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. Campeau. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. Lukács, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. de Egaña (vol. 7 coed. E. Fernández, vol. 8 ed. E. Fernández). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta), 5 vol. (vol. 5 ed. M. Nicolau), 1898-1962 (13 15 21 27 90).*
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. Fernández Zapico. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58-60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. Schurhammer et J. Wicki. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).
Sommervogel = Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

INDEX

VOLUMINIS LX

Commentarii historici

Bibliographica

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037–8887

Finito di stampare il 17 gennaio 1992
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma